

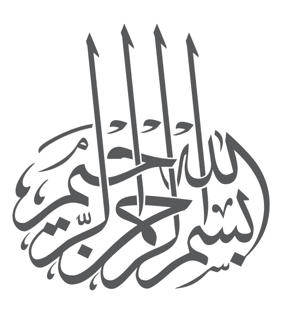
تحرير وتقديم

كيان أحمد حازم









الترجمة
وإشكالات المثاقفة
(6)

تحرير وتقديم

كيان أحمد حازم





الفهرسة أثناء النشر- إعداد منتدى العلاقات العربية والدولية

الترجمة وإشكالات المثاقفة/ تحرير كيان أحمد حازم

504 ص. ؛ 24 سم.

ISBN 978-9927-126-75-8

1. الترجمة - مؤتمرات وندوات. 2. الترجمة العربية - مؤتمرات وندوات. 3. التبادل الثقافي - مؤتمرات وندوات. 4. العلاقات الثقافية - مؤتمرات وندوات.

أ. مؤتمر الترجمة وإشكالات المثاقفة (6: 2019: الدوحة- قطر). ب. حازم، كيان أحمد.

418.02

الطبعة الأولى

منتدى العلاقات العربية والدولية

الدوحة - قطر 2021م

رقم الإيداع بدار الكتب القطرية: 2020/639م



هاتف: 44080451 974+ فاكس: 44080470 974+ صندوق بريد: 12231

الموقع الإلكتروني: fairforum.org البريد الإلكتروني: info@fairforum.org

العنوان: مبنى رقم 28، المؤسسة العامة للحي الثقافي (كتارا)، الدوحة، قطر

المحتويات

مُقَدِّمَة

اجتمَعَ لِتَحريرِ بُحوثِ مُؤتَمَرِ (الترجمة وإشكالات المُثاقفة) السّادِسِ أُمورٌ لَم يُعهَد اجتِماعُها في تَحريرِ بُحوثِ المؤتَمراتِ السّابِقَةِ.

وأَوَّلُ ما يُذكَرُ في هذا السِّياقِ اجتِياحُ جائحةِ ما يُسَمّى في وَسائلِ إعلامِنا العَرَبِيَّةِ "فايروس كورونا"، مُقابِلًا لِلاسمِ العِلمِيِّ لهُ في الغَربِ وهوَ (Coronavirus)، إذ عَمَّتْ هذهِ الجائحَةُ مُعظَمَ دُوَلِ العالَمِ، ومِنها دُوَلُنا العربيَّةُ، وباتَ النّاسُ يَئنُّونَ تَحتَ وَطأَتِها الثَّقيلَةِ القاسيةِ؛ بينَ مُصابٍ بِالمرضِ يَخشى على نفسِهِ التَّلَفَ؛ وبينَ مَحجورٍ عَليهِ في بيتِهِ يَخافُ على نَفسِهِ إمّا الإصابَةَ إن هوَ خَرَجَ مِن مَحجَرِهِ، وإمّا التبلُّدَ والاضطرابَ العَصَبيَّ والنَّفسيَّ إن هوَ بَقِيَ في مَقبَعِهِ لا يُمارِسُ كثيرًا مِمّا اعتادَ مُمارَسَتَهُ في حياتِهِ الماضيةِ قبلَ أَن يَدهَمَ الضَّيفُ الثَّقيلُ هذا العالَمَ ويَجثُمَ عَلى صُدورِ أَهلِهِ.

ففي ظِلِّ هذا الظَّرفِ العصيبِ والنّازلَةِ الكُبرى، كانَ عَلَيَّ الاضطِلاعُ بِتحريرِ بُحوثِ هذهِ النُّسخَةِ مِن مؤتمَرِ الدَّوحةِ المُمَيَّزِ. ورُبَّما لا تَخفى على مَن جَرَّبَ مُهِمَّةَ تَحريرِ الكُتُبِ عُمومًا، وكُتُبِ التَّأليفِ الجَماعيِّ خُصوصًا، صُعوبَةُ تَحمُّلِ مسؤوليَّةٍ كهذهِ في حالِ كَونِ الأَحوالِ طبيعيَّةً، فكيفَ بِها في ظِلِّ وَباءٍ يَحصِدُ أَرواحَ مَن لا يَقوَونَ على مُقاومتِهِ ويَجعَلُ سائرَ النّاسِ أَحلاسَ بُيوتِهِم وجُلَساءَ أُسَرِهِم؟!

عَلى أَنَّ كُلَّ مِحنَةٍ إنَّما تَنطوي عَلى مِنحَةٍ، كما يُقالُ، وقَد ذُقْتُ ذلكَ ذَوقَ المُباشِرِ لا المُخبَرِ؛ فقَد كانَ لِبَقائي القَسرِيِّ في البَيتِ طَوالَ مُدَّةِ تَحريرِ بُحوثِ هذا الكتابِ الأَثَرُ الأَكبَرُ في إنجازِ المُهِمَّةِ التي كُلِّفْتُها، ولا أَستَطيعُ اليَومَ وأَنا أَكتُبُ مُقَدِّمةَ التَّحريرِ أَن أَتَخَيَّلَ حالي لَو لَم يُقَدَّرْ لي أَن أَعتَزِلَ مُعظَمَ ما كانَ يَشغَلُني قَبلُ مِن شُؤونِ الدُّنيا وهُمومِ الوَظيفَةِ وغَيرِها مِمّا يَقتَضي الخُروجَ الدّائمَ مِن مُعتَكَفِ

العِلم ومِحرابِ الثَّقافَةِ، فما أَظُنُّ لَو كانَ الحالُ بِخِلافِ ما كانَ أَن يَكونَ بِوُسعي إنجازُ التَّحريرِ في المُدَّةِ المحدَّدَةِ والموعِدِ المضروبِ. فأَنا، لِذلكَ، أَحمَدُ اللهَ عَلى نَعمائِهِ التي أَودَعَها ما بَدا لي ظاهِرُهُ ضَرّاءَ مَحْضَةً أَوَّلَ وَهلَةٍ، فكُنْتُ كمَن وُضِعَ أَمامَهُ سورٌ باطِنُهُ فيهِ الرَّحمَةُ وظاهِرُهُ مِن قِبَلِهِ العَذابُ.

ومِن طَريفِ اجتماعِ الأُمورِ في هذا الصَّدَدِ تَزامُنُ عَمَلي عَلى تَحريرِ بُحوثٍ في مَوضوعِ التَّرجَمَةِ -وهوَ موضوعٌ مِن أَهَمِّ ما يُفيدُهُ مِنهُ العربيُّ مَعرِفَةُ مَدى قُدرَةِ لُغَتِهِ عَلى التَّعبيرِ عَن أَفكارٍ صيغَتْ بِلُغاتٍ أُخرى -وطُروءِ جائحةِ ما باتَ يُعرَفُ عِندَنا بِـ"فايروس كورونا"، إذ لا يَخفى أَنَّ شُيوعَ هذهِ التَّسميَةِ بينَنا مِن أَماراتِ عَدَمِ قُدرَتِنا عَلى التَّعامُلِ مَعَ مُستَحدَثاتِ الأُمورِ تَعامُلًا لُغَويًّا مُستَقِلًّا لا يَعتَمِدُ استيرادَ التَّسمياتِ والمُصطَلَحاتِ الجاهِزَةِ مِن الغَربِ، ومَعلومٌ أَنَّ هذا مِن أَولى أَولَوِيّاتِ ما تُعنى بِهِ دِراساتُ التَّرجمَةِ، أَو ما يَنبَغي أَن تُعنى بِهِ، في عالَمِنا العربيِّ. ولَسْتُ أَدري، إلى ساعَتي هذهِ، ما ضَرَّنا لَو عَبَّرْنا عَن مُسَبِّبِ هذهِ الجائحَةِ بِتَعبيرٍ عَرَبيٍّ فَصيحٍ هوَ "الحُمَةُ التّاجِيَّةُ"، إذ إنَّ المَعنى الأَصليَّ لِكلمةِ (virus) هوَ "السُّمُّ" (شرف، 1929، ص946)، وإنَّ "الحُمَةَ" في المعجَمِ العربيِّ هيَ "سُمُّ كلِّ شَيءٍ يَلدَغُ ويَلسَعُ" (الزَّبيدِيّ، ج37، ص480؛ والخطيب، 2013، ص889)، فهيَ سُمٌّ خاصٌّ لا سُمٌّ عامٌّ، وكذلكَ ما يُسَبِّبُهُ هذا الكائنُ المِجهَرِيُّ إنَّما هوَ سُمٌّ خاصٌّ لا عامٌّ، ثُمَّ إنَّ كلمَةَ (corona) تُفيدُ ما تُفيدُهُ كلمةُ (crown) الإنجليزيَّةُ، أَي "التّاج"، فالمُقابِلُ العَرَبيُّ السَّليمُ النّاتِجُ هوَ "الحُمَةُ التّاجِيَّةُ". وأُذَكِّرُ مُستَثقِلَ تَرجمَةِ (virus) بِـ"الحُمَة" بِاستِمراءِ عُمومِ النّاسِ كلمَةَ "كومبيوتر" أَوَّلَ أَمرِ دُخولِ الجهازِ الذي تُعَبِّرُ عنهُ في عالَمِنا العربيِّ واستِثقالِهِم كُلَّ المُقابِلاتِ العربيَّةِ أَو المُعَرَّبَةِ لَها، ثُمَّ استِعذابِهِم لاحقًا عَدَدًا مِن الخِياراتِ البَديلَةِ المقبولَةِ وفي مُقَدِّمَتِها كلمَةُ "الحاسوب"، وذلكَ بِفَضلِ تَكرارِ الكلمةِ في الكُتُبِ ووسائلِ الإعلامِ حَتّى أَلِفَتْها الأُذُنُ العربيَّةُ وأَساغَتْها ذائقَةُ مُستَعمِلِيها.

وأَضعَفُ الإيمانِ، عَلى ما أَرى، في حَقِّ مَن يَستَثقِلُ لَفظَ "الحُمَة" أَن يَلجَأَ إلى التَّعريبِ، فيَقولَ: الفَيْرُوس (الخطيب، 2013، ص889)، أَي بِجَعلِ صَوتِ ""v الأَجنبيِّ الذي لا وُجودَ لَهُ في العربيَّةِ صَوتَ الفاءِ العَرَبيَّ، وبِصَوغِ الكلمةِ الأَجنبيَّةِ عَلى زِنَةِ "فَيْعُول" لِتَقريبِها مِن الصِّيَغِ المقبولَةِ في العربيَّةِ، لِتَكونَ النَّتيجَةُ الكلِّيَّةُ "الفَيْرُوس التّاجِيّ". أَمّا مُستَثقِلُ التَّعريبِ أَيضًا، فأُذَكِّرُهُ بِاستِثقالِ النّاسِ تَعريبَ كلمةِ (television) الأَجنبيَّةِ بِـكلمةِ 'تِلفاز' في بِدايَةِ تَعَرُّفِ النّاسِ في العالَمِ العربيِّ الجهازَ الذي تُعَبِّرُ عنهُ، ثُمَّ ما كانَ مِن أَثَرِ طولِ إلفِهِم الكلمَةَ المعرَّبَةَ بَعدَ ذلكَ في تَقَبُّلِهِم لَها بَل اشتِقاقِهِم مِنها "التَّلفَزَة" وغَيرَها مِمّا يُشعِرُ بِدُخولِ الكلمةِ المُعجَمَ العربيَّ وتَمامِ قَبولها. عَلى أَنَّ خِيارَ التَّرجَمَةِ يَظَلُّ هوَ الخِيارَ المُقَدَّمَ؛ إذ إنَّ خَيرَ وَسائلِ وَضعِ المُصطَلَحاتِ وَسيلَةُ التَّرجَمَةِ، أَمّا وَسيلَةُ

التَّعريبِ فآخِرُ ما يُلجَأُ إليهِ بَعدَ وَسيلَةِ التَّرجَمَةِ ووَسيلَةِ التَّوليدِ بِالاشتِقاقِ أو المَجازِ (خسارة، 2008، ص19-20).

فإذا أَنِسْنا إلى خِيارِ التَّرجَمَةِ، كانَ لَنا بَعدَ ذلكَ أَن نُواجِهَ ما شاعَ في الغَربِ مِن اختِصارِ عِبارَةِ (Coronavirus disease 2019) بـ(COVID-19)، أَي بِإيجادِ اختِزالٍ أَوائليٍّ acronym (القاسميّ، 2008، ص437) بِأَخذِ الحُروفِ الأُولى مِن الأَجزاءِ الكَلميَّةِ المُكَوِّنَةِ لِلعِبارَةِ، بِأَن نَعمِدَ إلى النَّظَرِ في التَّرجَمَةِ العربيَّةِ الكامِلَةِ لِلعِبارَةِ، وهيَ "مَرَضُ الحُمَةِ التّاجِيَّة 2019" لِنَخرُجَ بِاختِزالٍ تُسيغُهُ الذّائقَةُ العربيَّةُ كما أَساغَتِ الذّائقَةُ الغَربيَّةُ الاختِزالَ (COVID-19). وقَد هَداني تَأَمُّلي في الأَمرِ إلى صيغَةٍ اختِزاليَّةٍ أَحسَبُها مُناسِبَةً هيَ "مِرتاج-2019"، بِأَخذِ حَرفَي الميمِ والرّاءِ مِن كلمَةِ "مَرَض" وأَحرُفِ التّاءِ والأَلِفِ والجيمِ مِن كلمَةِ "التّاجِيَّة". وأَهَمُّ مَواطِنِ قُوَّةِ هذهِ الصِّيغَةِ، في ما أَحسَبُ، ثَلاثَةٌ؛ أَوَّلُها خِفَّتُها في اللسانِ العربيِّ واستِعذابُ الأُذُنِ لَها؛ وثانيها أَنَّ اشتِقاقَها سارَ عَلى نَهجٍ مُشابِهٍ لِنَهجِ وسيلَةٍ عربيَّةٍ أَصيلَةٍ في تَوليدِ الكلماتِ هيَ النَّحتُ، ويَكونُ بِأَخذِ بَعضِ حُروفِ الكلماتِ المكَوِّنَةِ لِعِبارَةٍ طَويلَةٍ شَيئًا مّا، ولا يُشتَرَطُ فيهِ استيفاءُ جَميعِ كلماتِ العِبارَةِ بِالأَخذِ، بَل يَكفي فيهِ أَخذُ ما يُؤَدّي الغَرَضَ مِنها بِحَيثُ توحي النَّتيجَةُ النِّهائيَّةُ بِالعِبارَةِ الأَصليَّةِ، كما في نَحتِ كلمَةِ "بَسمَلَة" مِن عِبارَةِ "بِسمِ اللهِ الرَّحمنِ الرَّحيم"، إذ أُخِذَ في النَّحتِ مِن أَحرُفِ الكلمتَيْنِ الأُولَيَيْنِ في العِبارَةِ وتُرِكَتِ الأُخرَيانِ، وهوَ ما فُعِلَ في المَنحوتِ "مِرتاج"؛ وثالِثُها أَنَّ هذا المَنحوتَ يُوحي بِالمُصابِ الذي يُسَبِّبُهُ مَرَضُ الحُمَةِ التّاجِيَّةِ، فالجَذرُ "رتج" في العربيَّةِ يَدُلُّ عَلى الإغلاقِ والاستِغلاقِ والضِّيقِ (الفيروزآباديّ، 2000، ص296)، ولا يَخفى أَنَّ مِن أَهَمِّ ما نُعانيهِ بِفِعلِ الجائحَةِ الحاليَّةِ حَجرَنا القَسريَّ وإغلاقَ أَبوابِ بُيوتِنا عَلَينا واستِغلاقَ السُّبُلِ أَمامَنا وضِيقَ الأَرضِ عَلَينا بِما رَحُبَتْ، فَضلًا عَمّا يُعانيهِ المُصابُ بِها مِن ضِيقٍ في التَّنَفُّسِ، أَعاذَ اللهُ الجَميعَ مِنها. ثُمَّ إنَّ كلمَةَ "مِرتاج" عَلى زِنَةِ "مِفعال" وهيَ صيغَةٌ في العربيَّةِ تَدُلُّ عَلى الآلَةِ، كـ"مِفتاح" و"مِنشار" و"مِحراث" وغَيرِها، فكأَنَّ هذا المَرَضَ آلَةٌ تُغلِقُ أَبوابَ بُيوتِنا عَلَينا وتُوصِدُها فلا تَدَعُنا نَخرُجُ.

وقَد أَعلَمُ أَنَّ ثَمَّةَ مَن سيرى أَنَّ القَلَمَ قَد اشتَطَّ بي بَعيدًا شَيئًا مّا بِحَديثي عَن تلكَ المسأَلَةِ، بيدَ أَنَّ عَزائي في ذلكَ أَمرانِ؛ أَحَدُهُما وَثاقَةُ صِلَتِها بِمَوضوعِ الكتابِ الذي أُحَرِّرُهُ وهوَ التَّرجَمَةُ وبِأَحَدِ أَهَمِّ أَهدافِهِ وهوَ إثباتُ قُدرَةِ العربيَّةِ عَلى مُسايَرَةِ الحياةِ ومُواكبَةِ تَطَوُّرِها؛ والآخَرُ النِّداءُ الذي وَجَّهَهُ الدُّكتور مُحَمَّدٌ الأَحمريّ، مُديرُ منتدى العَلاقاتِ العربيَّةِ والدّوليَّةِ، في كلمتِهِ التي افتَتَحَ بِها مُؤتَمَرَ

التَّرجمةِ وإشكالاتِ المُثاقَفَةِ في دَورتِهِ الرّابِعَةِ، والتي أَكَّدَ فيها ضَرورَةَ تنويعِ التَّرجمةِ وعَدَمِ الاقتِصارِ عَلى التَّرجمةِ الأَدبيَّةِ وتَوجيهِ مَزيدٍ مِن الاهتِمامِ إلى ترجمةِ العُلومِ (مجموعة مؤلِّفين، 2018، ص10).

ومِن جَديدِ ما اجتَمَعَ لِتَحريرِ هذا الكِتابِ أَيضًا رَغبَةُ القائمِينَ عَلى أَمرِ مُؤتَمَرِ التَّرجمةِ وإشكالاتِ المُثاقَفَةِ ولجنَةِ تَسييرِ جائزةِ الشيخ حَمَدٍ لِلتَّرجمةِ في انتِهاجِ نَهجٍ جَديدٍ في التَّعامُلِ معَ ما يُقَدَّمُ مِن بُحوثٍ أَو أَوراقٍ بَحثِيَّةٍ، يَقومُ عَلى أُسُسٍ عِلميَّةٍ واضِحَةٍ أَهَمُّها صِلَةُ المُقَدَّمِ بِمَحاوِرِ المُؤتَمَرِ، وكِفايَتُهُ في مُعالَجَةِ ما انبَرى لِلتَّصَدِّي لَهُ، واستيفاؤُهُ الشُّروطَ العلميَّةَ المُتعارَفَةَ، وسَلامَتُهُ اللُّغَويَّةُ والأُسلوبيَّةُ.

عَلى أَنَّ ذلكَ لا يَعني أَن يُقتَصَرَ مِن البُحوثِ أَو الأَوراقِ البَحثِيَّةِ عَلى ما تَنطَبِقُ عليهِ شُروطُ البَحثِ العلميِّ الصّارمَةُ، بَل إنَّ فَلسَفَةَ الاصطِفاءِ أَشَدُّ ما تَكونُ شَبَهًا بِما كانَ عُلَماؤُنا القُدَماءُ يُطلِقونَ عليهِ اسمَ 'الإحماض'، وهوَ وَسيلَةٌ مِن وَسائلِ التَّرويحِ والاستِجمامِ، إذ رُوِيَ عَن ابنِ عَبّاسٍ رَضيَ اللهُ عنهُما أَنَّهُ كانَ يَقولُ إذا أَفاضَ مَن عِندَهُ في الحَديثِ بَعدَ القُرآنِ والتَّفسيرِ: "أَحمِضوا"، وقَد فَسَّرَ ابنُ قُتَيبَةَ قَولَ ابنِ عَبّاسٍ هذا بِقَولِهِ: "قَولُهُ: أَحمِضوا، هوَ مِن 'الحَمض'، و'الحَمضُ' ما مَلُحَ مِن النَّبتِ، والعَرَبُ تُلقي الإبِلَ في الخُلَّةِ وهوَ ما حَلا مِن النَّبتِ، فإذا مَلَّتْهُ أَلقَتْها في الحَمضِ. وأَرادَ ابنُ عَبّاسٍ: إذا مَلَلْتُم مِن الحديثِ والفِقهِ فخُذوا في الأَشعارِ وأَخبارِ العَرَبِ؛ لِتُرَوِّحوا بِذلكَ قُلوبَكُم. ونَحوُهُ قَولُ الزُّهرِيِّ: هاتوا مِن أَشعارِكُم، فإنَّ الأُذُنَ مَجّاجَةٌ، والنَّفسَ حَمْضَةٌ؛ يُريدُ أَنَّها تَشتهي الشَّيءَ بعدَ الشَّيءِ كما تَشتهي الإبِلُ الحَمضَ بَعدَ الخُلَّةِ" (ابنُ قُتَيبَة، 1977، ج2، ص366). وعَلَّقَ أَبو حَيّانَ التَّوحيديُّ عَلى قَولِ ابنِ عَبّاسٍ بِقَولِهِ: "ما أَراهُ أَرادَ بِذلكَ إلّا لِتَعديلِ النَّفسِ لِئلّا يَلحَقَها كَلالُ الجِدِّ، ولِتَقتَبِسَ نَشاطًا في المُستَأنَفِ، ولِتَستَعِدَّ لِقَبولِ ما يَرِدُ عليها فتَسمَعَ" (التَّوحيدِيّ، ج2، ص60).

فكانَ مِمّا أَملَتْهُ فَلسَفَةُ الإحماضِ هذهِ أَن يُؤتى مِن الأَوراقِ المُقَدَّمَةِ بِما قَد يَتَمَنَّعُ عَلى شُروطِ البَحثِ العلميِّ الصّارمةِ أَن تَنطَبِقَ عليهِ، مِن خَواطِرَ أَو تَجارِبَ تَرجميَّةٍ رائقَةٍ لِمُشتَغِلِينَ كِبارٍ في حَقلِ التَّرجمَةِ مِن عَرَبٍ وأَجانِبَ، فتُدَسَّ بينَ البُحوثِ العِلميَّةِ الصّارِمَةِ، بِما يُخَفِّفُ الوَطأَةَ عَلى قارِئِ الكتابِ ويَدفَعُ عَنهُ سَأمَ القِراءَةِ المُعَمَّقَةِ المُتواصِلَةِ. فنَجَمَ عَن ذلكَ عَناقيدُ بَحثِيَّةٌ مُتَنَوِّعَةٌ يَجِدُ فيها مُجتَنيها ما يَلَذُّ ويَطيبُ مِن بُحوثٍ مُعَمَّقَةٍ في مَجالاتٍ تَرجميَّةٍ مُختلِفَةٍ، وأَوراقٍ تَستَطيبُها النَّفسُ ويَستَجِمُّ عِندَها العَقلُ ويَستَروِحُ لَها الفُؤادُ.

عَلى أَنَّ ثَمَّةَ تَنَوُّعًا آخَرَ انطَوى عليهِ بَرنامَجُ المُؤتمرِ، هوَ تَنَوُّعُ مَحاوِرِ جلساتِهِ لِتَشمَلَ مَوضوعاتٍ ولُغاتٍ وتَجارِبَ مُختَلِفَةً.

إذ انطوَتِ الجلسَةُ الأُولى، التي عُنوانُها (**إشكالاتُ الترجمةِ العربيَّة-الرُّوسيَّة**)، عَلى ثلاثةِ أَبحاثٍ. أَمّا البحثُ الأَوَّلُ فلبيان الصّافي وعنوانُهُ "الترجمةُ الوَصفيَّةُ والترجمةُ التقريبيَّةُ للنُّصوصِ الإبداعيَّةِ العربيَّةِ والرُّوسيَّة: الأساليبُ الشخصيَّةُ للتَّكيُّفِ العمليِّ مع النصّ". وهدفُ البحثِ هو بيانُ أَهمِّيَّةِ استعمالِ المنهجِ الوصفيِّ والتَّقريبيِّ واستعمالِ الأُسلوبِ الفرديِّ للتَّكيُّفِ مع النُّصوصِ لتجنُّبِ أَخطاءِ السّابِقِينَ، وكذلك لتحديثِ بعضِ النِّقاطِ في الخطِّ التَّعليميِّ لعلمِ وفنِّ التَّرجمةِ الرُّوسيَّةِ-العربيَّةِ وبالعكسِ، والتَّشديدِ على اختيارِ وتدريبِ العناصرِ المؤهَّلةِ للتَّرجماتِ الفنِّيَّةِ من خلالِ فرزِ العنصرِ الذي يمتلكُ الموهبةَ والحدسَ زيادةً على أَدواتِ التَّرجمةِ الأُخرى. وأمّا البحثُ الثاني فهوَ لِنزار عيون السّود وعنوانُهُ "هُمومُ الترجمةِ العربيَّة-الرُّوسيَّة وآفاقُها"، وهوَ يَعرِضُ مجموعةَ هُمومٍ عاناها كاتِبُهُ عبرَ مسيرتِهِ الطَّويلَةِ في حقلِ التَّرجمةِ من الرُّوسيَّةِ إلى العربيَّةِ، وتخلَّلَ ذلكَ تَقديمٌ لِلَمحَةٍ تاريخيَّةٍ عن نشأَةِ حركةِ التَّرجمةِ عندَ العربِ في عَهدِ الدَّولَةِ الأُمويَّةِ وازدِهارِها في عَصرِ الدَّولةِ العبّاسيَّةِ ولا سيَّما عصرُ المأمونِ الذي اشتَهَرَ بدَفعِ مكافآتٍ سخيَّةٍ على ترجمةِ الكتبِ إلى العربيَّةِ؛ فتَأريخٌ لِلعلاقاتِ الثقافيَّةِ العربيَّةِ-الرُّوسيَّةِ التي تَمَخَّضَتْ عَن مَسيرَةٍ حافِلَةٍ مِن التَّرجَماتِ المُتَبادَلَةِ، معَ تَسليطِ الضَّوءِ عَلى المواقِفِ الثَّقافيَّةِ التَّفاعليَّةِ الإيجابيَّةِ لكِبارِ الأُدَباءِ الرُّوسِ، نحوِ ألكسندر بوشكين وليف تولستوي ومكسيم غوركي، مِن الثَّقافَةِ العربيَّةِ عُمومًا وأَدَبِها خُصوصًا، وعلى تَطَوُّرِ التَّرجمةِ عن الرُّوسيَّةِ عندَ العربِ، ابتِداءً بتَرجَماتِ سليم قبعين وخليل بيدس، ومُرورًا بتَرجَماتِ أبو بكر يوسف وخيري الضامن ومواهب كيالي وغائب طعمة فرمان. ويَتحدَّثُ كاتِبُ البَحثِ عن مَنحَيَيْنِ لَدى العَرَبِ في تَرجمةِ الأَدَبِ الرُّوسيِّ؛ أَحدُهُما تَرجمَتُهُ عبرَ لُغَةٍ وَسيطةٍ ولا سيَّما الإنجليزيَّةُ والفرنسيَّةُ، وأَبرَزُ مُمَثِّلٍ لِهذا المنحى هو سامي الدُّروبيّ؛ والآخَرُ تَرجمَتُهُ عن الرُّوسيَّةِ مُباشَرَةً، ولَهُ مُمَثِّلونَ كثيرونَ، مِنهُم غائب طعمة فرمان ومواهب كيالي، ويوسف حلّاق، ويوسف سلمان، وعدنان جاموس، ونزار عيون السود، وغيرُهُم. وأَعقَبَ ذلكَ حديثٌ عن أَهَمِّ المؤَسَّساتِ أَو المنَظَّماتِ العربيَّةِ المَعنيَّةِ بالتَّرجمةِ أَو الدّاعمَةِ لَها، نَحوِ مكتبِ تنسيقِ التَّعريبِ في الرّباطِ، والمركزِ العربيِّ للتَّعريبِ والتَّرجمةِ والتَّأليفِ والنَّشرِ في دمشقَ، والمركزِ القوميِّ للتَّرجمةِ في القاهرةِ، ومؤَسَّسةِ ترجمان في بيروتَ، وبيتِ الحكمةِ للتَّرجمةِ في تونس، وغَيرِها. ثُمَّ شَرَعَ الكاتِبُ يَسرُدُ بَعضَ هُمومِ التَّرجمةِ عُمومًا التي يَرى أَنَّ الالتفاتَ إِلَيها ووَضعَ الحُلولِ النّاجِعَةِ لَها كفيلانِ بِالارتِقاءِ بِمُستَوى التَّرجمةِ في العالَمِ العربيِّ، ومِنها أَنَّ التَّرجمةَ في أَغلبِ الأَقطارِ العربيَّةِ تقومُ على جُهودِ الأَفرادِ لا على جُهودِ المؤَسَّساتِ، ولا يتوافرُ لها الدَّعمُ المؤَسَّسِيُّ الكافي، ولا سيّما التَّرجمةُ عن الرُّوسيَّةِ وإليها؛ وافتقارُ التَّرجمةِ إلى روحِ المنظومةِ التي تُنَسِّقُ بينَ جهودِ المترجمينَ وتُتابعُ عَدَمَ تكرارِ ما يترجمونَهُ في الآنِ نفسِهِ؛ وغيابُ القواعدِ المِهنيَّةِ والتَّشريعاتِ التي تحمي المترجمينَ وحقوقَهُم؛ وعدمُ أَهليَّةِ

بعضِ المترجمينَ الذينَ يتصدَّونَ للتَّرجمةِ دونَ توافرِ الكفايةِ المطلوبةِ لديهم من المعرفةِ الممتازةِ للُّغتينِ المُتَرجَمِ عنها والمُتَرجَمِ إليها، فضلًا عن المعرفةِ الجيِّدةِ للموضوعاتِ التي يُتَرجمونَ فيها. وبَعدَ الانتِهاءِ من بَثِّ بَعضِ هُمومِ التَّرجمةِ العامَّةِ، أَخذَ الكاتِبُ يُشَخِّصُ بَعضَ الهُمومِ الخاصَّةِ بِالتَّرجمةِ عن الرُّوسيَّةِ إلى العربيَّةِ، ومِنها ما يعترضُ المتَرجِمَ عن الرُّوسيَّةِ إلى العربيَّةِ من تعابيرَ دارجةٍ، وكلماتٍ عامِّيَّةٍ، وأَمثلةٍ شعبيَّةٍ، ومصطلحاتٍ معتمدَةٍ، وغيرِها؛ ووجودُ بعضِ التَّسمياتِ الرُّوسيَّةِ المحلِّيَّةِ للمنتَجاتِ المختلفةِ التي لا مُقابِلاتِ لَها في العربيَّةِ؛ ومشكلةُ أَسماءِ الأَشخاصِ، والأَعلامِ، والمُدُنِ، وغيرِها في اللغتينِ الرُّوسيَّةِ والعربيَّةِ، وضرورةُ اعتمادِ صيغةٍ واحدةٍ لترجمتِها للُّغتينِ وكتابتِها، لتجنُّبِ تعدُّدِ التَّرجماتِ بصيغٍ وأَشكالٍ مختلفةٍ. وأَمّا البَحثُ الثّالِثُ مِن أَبحاثِ الجلسَةِ الأُولى فهوَ لِعبد الله حبّه وعُنوانُهُ "إشكالاتُ الترجمةِ من الرُّوسيَّة"، وهوَ لا يَختلِفُ كثيرًا عن بَحثِ نزار عيون السُّود السّابِقِ، بَل يَكادُ يَدورُ حَولَ الإشكالاتِ أَنفُسِها التي تُعانيها التَّرجمةُ عُمومًا وعن الرُّوسيَّةِ خُصوصًا، إذ بَيَّنَ كاتِبُ البَحثِ أَنَّ المُشكِلاتِ الرَّئيسَةَ التي تُواجِهُ التَّرجمةَ العربيَّةَ عن الرُّوسيَّةِ ثَلاثٌ، هيَ: أنّ التَّرجمةَ ليسَتْ من اللغةِ الرُّوسيَّةِ مباشرةً بل من لُغاتٍ وسيطةٍ؛ وضَعفُ المترجمِ أَحيانًا ثقافةً ولغةً وأُسلوبًا؛ وسيطرةُ دورِ النَّشرِ التِّجاريَّةِ. وأَمّا رابعُ أَبحاثِ هذهِ الجلسَةِ وآخِرُها فهوَ لِديمتري ميكولسكي وعُنوانُهُ "قاعدةُ المعلوماتِ للأخبارِ والموضوعاتِ الواردةِ في كُتُبِ التّاريخِ المُلوكيَّةِ العربيَّةِ الإسلاميَّةِ للقرنَينِ التّاسعِ والعاشرِ الميلاديَّين"، وهوَ بَحثٌ موجَزٌ يَسرُدُ تَجرِبَةَ لِمُستَعرِبٍ روسِيٍّ أَنجَزَ قاعِدَةَ مَعلوماتٍ رائدَةً غيرَ مسبوقةٍ في مَجالِ الاستِعرابِ الرُّوسيِّ والعالميِّ. وقَد حَوَت تلكَ القاعِدَةُ لِلمعلوماتِ الأخبارَ والموضوعاتِ الواردةَ في كُتُبِ أُصولِ التّاريخِ العربيَّةِ الإسلاميَّةِ المُلوكيَّةِ التي أُلِّفَتْ في القرنَينِ التّاسعِ والعاشرِ الميلاديَّينِ، وهُما القَرنانِ اللّذانِ تبلورَتْ فيهِما طريقةُ تأليفِ الكُتُبِ العربيَّةِ القروسطيَّةِ المُخَصَّصَةِ لِلتّاريخِ. وما مِن شَكٍّ في أَنَّ هذهِ التَّجرِبَةَ غَيرَ المسبوقَةِ ستَعودُ بِالنَّفعِ العَميمِ عَلى البَحثِ الاستِعرابيِّ عُمومًا والرُّوسيِّ مِنهُ خُصوصًا، وستكونُ مِثالًا يُتَأَسّى بِهِ ويُنسَجُ عَلى مِنوالِهِ، وخطوَةً رائدَةً مُهِمَّةً عَلى طريقِ إنجازِ قاعِدَةِ مَعلوماتٍ شامِلَةٍ لِمُصَنَّفاتِ التّاريخِ العربيِّ الإسلاميِّ لِكُلِّ القُرونِ والعُصورِ.

واشتَمَلَت الجلسَةُ الثّانيةُ، التي عُنوانُها (**إشكالاتُ الترجمةِ العربيَّةِ ولُغات مُختارة**)، عَلى خَمسَةِ أَبحاثٍ تَدورُ في فَلَكِ التَّرجَمَةِ إلى العربيَّةِ عَن لُغاتٍ غَيرِ اللُغاتِ الغَربيَّةِ الأَساسيَّةِ التي اعتيدَتِ التَّرجمةُ عَنها، وهيَ، عَلى التَّوالي: البُرتُغاليَّةُ، والصِّينيَّةُ، والمليالميَّةُ، والصّوماليَّةُ، والإندونيسيَّةُ. ولا ريبَ في أَنَّ الانفِتاحَ عَلى هذهِ اللُغاتِ وغَيرِها مِن لُغاتِ العالَمِ الأُخرى باتَ مَطلَبًا مُلِحًّا في ظِلِّ ازدِيادِ وَعيٍ أَنَّ جَميعَ لُغاتِ العالَمِ مُحتَرَمَةٌ وأَنَّ شُيوعَ لُغَةٍ مّا ورَواجَها لَيسَ مَرَدُّهُ إلى عَوامِلِ سُمُوٍّ ذاتيٍّ

فيها، بَل إلى عَوامِلَ سِياسيَّةٍ أَو عَسكريَّةٍ أَو اقتِصاديَّةٍ أَو اجتِماعيَّةٍ، وأَنَّ اللُّغَةَ التي تَشهَدُ اليَومَ تَراجُعًا مِن حَيثُ عَدَدُ مُتكلِّميها وانحِسارًا في إقبالِ النّاسِ عَلى تَعلُّمِها رُبَّما كانَتْ في يَومٍ مّا مِن كُبرَياتِ لُغاتِ العالَمِ كاللُّغَةِ البُرتُغاليَّةِ، مِثلَما أَنَّ اللُّغَةَ التي كانَتْ لا يُلتَفَتُ إليها في القُرونِ السّالِفَةِ قَد تَكونُ اليَومَ لُغَةَ عَدَدٍ هائلٍ مِن البَشَرِ ودَولَةٍ تُبَشِّرُ بِزَعامَةٍ عالَميَّةٍ وَشيكةٍ كاللُّغَةِ الصِّينيَّةِ. والبَحثُ الأَوَّلُ في الجلسَةِ الثّانيَةِ، الذي عُنوانُهُ "حالةُ الفلسفةِ الإسلاميَّةِ في العُصورِ الوُسطى: الترجمةُ من العربيَّةِ إلى البُرتغاليَّة"، لِكاتارينا بيلو، وهوَ يَبحثُ في الصِّلةِ بينَ اللغتَينِ العربيَّةِ والبرتغاليَّةِ، والدِّراساتِ العربيَّةِ في البرتغالِ، والتَّرجماتِ التي أنجزَتْها الكاتِبَةُ من العربيَّةِ إلى البرتغاليَّةِ أَو في طَريقِها إلى إنجازِها، وأَهَمُّها كتابُ **فَصل المَقال فيما بينَ الحِكمةِ والشريعَةِ من الاتِّصال** لابنِ رُشدٍ وكتابُ **أثولوجيا أرسطوطاليس** وكتابُ **آراء أَهلِ المدينةِ الفاضلةِ ومضادّاتها** للفارابيِّ وكتابُ **تَهافُت الفلاسفة** للغزاليِّ، والجوانبِ التي تتعلَّقُ بترجمةِ الأَعمالِ والمُصطلَحاتِ الفلسفيَّةِ من العربيَّةِ إلى البرتغاليَّةِ، والتَّحدِّياتِ التي تطرحُها هذه التَّرجماتُ. والبَحثُ الثّاني، الذي عُنوانُهُ "إشكاليّاتُ المُثاقَفَةِ (التَّعريب والتَّغريب) في الترجمةِ العربيَّة–الصينيَّة"، لِتشانغ هونغ يي (زاهرة)، وفيهِ تتحدَّثُ الكاتبَةُ عن نَمطَي التَّرجمةِ المعروفَينِ: التَّغريب، والتَّعريب. فالتَّغريبُ يعني أَن يُترجِمَ المترجمُ النصَّ كلمةً بكلمةٍ، ويَتَّخِذَ ثقافةَ مادَّةِ الأَصلِ مَصدرًا، ويُراعيَ أَساليبَ تعبيرِ الكاتبِ الأَجنبيِّ، ويستعملَ الأَلفاظَ والتَّعابيرَ الغريبةَ لنقلِ معنى مادَّةِ الأَصلِ إلى مادَّةِ الهدفِ بكلِّ حذافيرِها. أَمّا التَّعريبُ فيعني أَن يُحوِّلَ المترجمُ مادَّةَ الأَصلِ إلى مادَّةِ الهدفِ على قدرِ الإمكانِ، وينقلَ معانيَ المادَّةِ الأَصليَّةِ بالأَلفاظِ والتعابيرِ التي يعتادُها قُرّاءُ اللُّغَةِ الهدفِ، وهكذا يتكلَّمُ المترجمُ بلغةٍ يفهمُها القُرّاءُ. وقَد أَتَتِ الكاتبَةُ بِنَماذِجَ لِنُصوصٍ بِاللُّغَةِ الصِّينيَّةِ وطَبَّقَتْ عَلى كلٍّ منها مُقارَبَتَي التَّغريبِ والتَّعريبِ ليَقِفَ القارئُ على مَدى صِدقِ ما نَظَّرَتْ لَهُ. والبحثُ الثالثُ، الذي عنوانُهُ "ديوانُ "يا الله" للدكتورة كملا ثريا وترجماتُهُ إلى العربيَّة: دراسةٌ تحليليَّةٌ في ضوءِ الأدبِ المُقارن"، لِعبد المجيد صغير علّي، وهوَ يَدرُسُ تَرجمَتَيْنِ لِديوانِ "يا الله" للدكتورة كملا ثريا بِلُغةِ المليالم، وهيَ إحدى لُغاتِ جَنوبِ الهِندِ؛ أَمّا إحدى الترجمَتَينِ فلِلشاعرِ الإماراتيِّ الدُّكتور شهاب غانم؛ وأَمّا التَّرجمةُ الأُخرى فلِلشيخِ مُحي الدينِ المليباريِّ من ولاية كيرلا، وقد خَلَصَ الكاتِبُ إلى أَفضليَّةِ ترجمةِ الشيخِ المليباريِّ مِن حيثُ السُّهولَةُ والعُذوبَةُ، وأَفضليَّةِ ترجمةِ الدُّكتور شهاب غانم مِن حيثُ تَمامُ أَبياتِ القَصائدِ واستيفاؤُها. والبحثُ الرّابعُ، الذي عُنوانُهُ "الترجمةُ بينَ الصوماليَّةِ والعربيَّةِ: إشكاليَّةُ المُصطَلَحاتِ والمُفرَدات"، لِلشّافعي ابتدون، وهدفُهُ دراسَةُ مُشكلاتِ الترجمةِ من الصّوماليَّةِ إلى العربيَّةِ، وتسليطُ الضَّوءِ على خصائصِ اللغتَينِ، في مُحاولةٍ لفهمٍ أَعمقَ لإشكالاتِ المُصطلحاتِ والمُفرداتِ في الترجمةِ

بينَهُما. والبَحثُ الخامسُ، الذي عنوانُهُ "إشكاليَّةُ ترجمةِ الشعرِ الجاهليِّ إلى اللغةِ الإندونيسيَّة ومدى أهمِّيَّتِها في فهمِ أصالةِ التراثِ العربيّ"، لِمشفق الرَّحمن، وهدفُهُ جمعُ البياناتِ الأَساسيَّةِ المتعلِّقةِ بإمكانِ ترجمةِ الشِّعرِ الجاهليِّ إلى اللغةِ الإندونيسيَّةِ ترجمةً جيِّدةً، وتحليلُ المُشكلاتِ التي تُحيطُ بهذه الترجمةِ، ومُلاءمةِ عناصرِها لإيصالِ معنى الشِّعرِ إلى اللُغَةِ الهدفِ.

وتضمَّنَت الجلسةُ الثّالثةُ، التي عُنوانُها (**إشكالاتُ الترجمةِ الأدبيَّة**)، ثَلاثَةَ أَبحاثٍ تَشتَرِكُ في أَنَّها تَبحَثُ في إشكالاتِ التَّرجمةِ الأَدبيَّةِ وخُصوصيّاتِها وآفاقِها، وهيَ موضوعاتٌ تَستَمِدُّ حَسّاسيَّتَها وأَهمِّيَّتَها مِن خُصوصِيَّةِ التَّرجمةِ الأَدبيَّةِ؛ ذلكَ بِأَنَّ مُتَرجِمَ غَيرِ الأَدبِ يَملِكُ، فَضلًا عن مَعرفتِهِ الكافيةِ لِلُّغَتَينِ المنقولِ مِنها والمنقولِ إليها، استشارَةَ المُعجماتِ الفنيَّةِ المتخصِّصَةِ، أَمّا مُتَرجِمُ الأَدَبِ فَقَلَّما يَسَعُهُ فِعلُ ذلكَ (عبد الغنيّ، 2017، ص59)، بِفِعلِ الطَّبيعَةِ المَجازيَّةِ لِلأَدَبِ، عَلى حَدِّ تَعبيرِ بيتر نيومارك Peter Newmark (نيومارك، 2006، ص264). وقَد تعمَّدتُّ هُنا استعمالَ عبارَةِ "مُتَرجِم الأَدَب" تَخَلُّصًا مِن مُؤاخَذَةِ مُخَطِّئي مُصطَلَحِ "التَّرجمة الأَدبيَّة" لِما يَرَونَهُ مِن أَنَّهُ ليسَتْ ثَمَّةَ تَرجمةٌ أَدبيَّةٌ وأُخرى غَيرُ أَدبيَّةٍ، وأَنَّ المقصودَ هو ترجمةُ النُّصوصِ الأَدبيَّةِ الإبداعيَّةِ، وخَيرُ مُعَبِّرٍ عن هذا المذهَبِ أَنطوان برمان Antoine Berman الذي يَرى أَنَّ تسميَةَ "التَّرجمة الأَدبيَّة" غيرُ دقيقَةٍ؛ إذ إنَّ الأَمرَ فيها يتعلَّقُ بترجمةِ الأَعمالِ الأَدبيَّةِ، بِغَضِّ النَّظرِ عن أَجناسِها، وهيَ أَعمالٌ دنيويَّةٌ تُقابِلُ النُّصوصَ المُقَدَّسَةَ (برمان، 2010، ص37؛ وشنّاف، 2015، ص197). والبَحثُ الأَوَّلُ في هذهِ الجلسَةِ، الذي عُنوانُهُ "الترجمةُ تفكيكيًّا: الخطابُ النسويُّ نموذجًا"، لِنور الحريريّ، ويَمتَزِجُ فيهِ اتِّجاهانِ فِكريّانِ كبيرانِ هُما الاتِّجاهُ التَّفكيكيُّ الذي اقتَرَنَ بِاسمِ الفيلسوفِ الفرنسيِّ جاك دريدا Jacques Derrida والاتِّجاهُ النِّسويُّ الذي شاعَ في الغَربِ ثَورَةً عَلى المركزيَّةِ الذُّكوريَّةِ وتهميشِ المرأَةِ. وتُحاوِلُ كاتِبَةُ البَحثِ تَسويغَ ذلكَ الامتِزاجِ بِأَنَّ التَّفكيكيَّةَ وإن لَم تَكُن منهجًا أو نظريَّةً، بَل هيَ استراتيجيةُ قراءةٍ لا غير، فإنَّ هناك حاجاتٍ ومواقفَ تستلزمُ تصييرَها نظريةً، وفي مُقَدِّمَتِها الحاجةُ إلى تفكيكِ شريحةٍ محدَّدةٍ من الإيديولوجياتِ والخطاباتِ الإشكاليَّةِ السّائدةِ التي لا يُمكنُ التَّغلُّبُ عليها وتطويعُها إلّا من داخلِها، أي بِتفكيكِ منظوماتِها الدَّلاليَّةِ وتصنيفاتِها الثُّنائيَّةِ الهرميَّةِ، وفي مقدِّمتِها الخطابُ النِّسويُّ؛ لِما يدورُ حولَهُ من نقاشٍ وجدلٍ من جهةٍ، ولطبيعةِ النَّظريَّةِ النِّسويَّةِ نفسِها من جهةٍ أخرى، القائمةِ على هرميّاتٍ وتمييزاتٍ جوهريَّةٍ بيّنةٍ (ذكر/ أُنثى، سلب/ إيجاب، قوّة/ ضَعف، طبيعة/ ثقافة، إلخ) كان دريدا قد تناولَها تناولًا مباشرًا. والبحثُ الثّاني، الذي عنوانُهُ "مُشكلاتُ الترجمةِ الأدبيَّة"، لِلوك ليفغرين، وهوَ يَجوبُ بنا آفاقَ تَجربَةٍ ترجميَّةٍ طريفَةٍ في مَجالِ ترجمةِ الرِّوايَةِ تَمَخَّضَتْ عَن إشكالاتٍ خاصَّةٍ بِهذا المجالِ التَّرجميِّ الصَّعبِ، ويُقَدِّمُ لَنا فيهِ كاتِبُهُ ثَلاثَةَ

نَماذِجَ لترجمةِ نُصوصٍ ساخرةٍ كُتِبَت مؤخَّرًا في العراقِ وما اكتَنَفَها مِن إشكالاتٍ والوسائلَ التي اتَّبَعَها لِلتَّغَلُّبِ عليها. والبَحثُ الثّالثُ، الذي عنوانُهُ "جهودُ الأُدباءِ والنُّقّادِ المغاربةِ في ترجمةِ السيرة العالميَّة لثربانطيس: إدريس الجائي نموذجًا"، لهـدى المجـاطي، وهوَ يسعى إلى التَّعريفِ بجُهودِ المغاربةِ المتعلِّقَةِ بترجمةِ **السيرة العالميَّة** لثربانطيس، والنَّمذجةِ لها بجهدِ الأَديبِ النّاقدِ والشّاعرِ إدريس الجائي (1922–1977) لِما اتَّسَمَ بِهِ عملُهُ مِن دقَّةٍ وشُمولٍ وانتقاءٍ لأكثرِ العناصرِ دلالةً في نموذجِ هذهِ السِّيرةِ العالميَّةِ.

وجاءَتِ الجلسةُ الرّابِعَةُ، التي عُنوانُها (**إشكالاتُ التَّرجمةِ في الإسلاميّات**)، في ثَلاثَةِ أَبحاثٍ اجتَمَعَتْ عَلى جَعلِ التَّرجمةِ في حَقلِ الدِّراساتِ الإسلاميَّةِ هَمًّا لَها، وإن تَنَوَّعَتِ اهتِماماتُها والعَيِّناتُ التَّرجميَّةُ التي تَناوَلَتْها بِالبَحثِ تَنَوُّعًا واضِحًا. فالبَحثُ الأَوَّلُ، الذي عنوانُهُ "ترجمةُ الألفاظِ الإسلاميَّةِ وإشكاليَّةُ هَدمِ العالَمِ التصوُّريّ: مُقارَبةٌ دَلاليَّةٌ تأويليَّة"، لإدريس مقبول، وهوَ يَبحَثُ في ترجمةِ المفاهيمِ الدِّينيَّةِ وما يَكتَنِفُها مِن تَعقيدٍ لِما تَنطَوي عليهِ مِن انتقالٍ من عالَمٍ تصوُّريٍّ فيه لغةٌ موسومةٌ بتجاربِ متكلِّمِيها ومخزَّنَةٌ لعناصرِ نسقِهِم التَّصوُّريِّ إلى عالَمٍ تصوُّريٍّ آخرَ فيه لغةٌ موسومةٌ بتجاربِ متكلِّمِينَ مختلفينَ ومخزَّنَةٌ لعناصرِ نسقِهِم التَّصوُّريِّ والاعتقاديِّ المُغايِرِ. وقد تناوَلَ الباحِثُ عددًا من البِنياتِ التَّصوُّريَّةِ المُحَرَّفةِ في أثناءِ التَّرجمةِ التي تُسبِّبُ مُشكلاتٍ في فهمِ الإسلامِ وتُعَقِّدُ مُحاوَرَةَ الآخَرِ، وهيَ بِنياتُ المفاهيمِ الآتِيَةِ: اسم الجَلالَةِ الله، والمَسجِد، والقوامَة، والزَّكاة. والبَحثُ الثّاني، الذي عنوانُهُ "لوشيرة الإسلاميَّةُ ونهايةُ الوجودِ الإسلاميِّ بإيطاليا في القرنِ الثالثَ عَشَر"، لأَحمد الصّمعي، وهوَ بَحثٌ ماتِعٌ أَجمَلَ فيهِ كاتِبُهُ مَضمونَ الكتابِ الذي تَرجَمَهُ عَنِ الإيطاليَّةِ **مُستَوطَنَة لوشيرة الإسلاميَّة وسُقوطها** لِمُؤَلِّفِهِ بيترو إيجيدي. وهوَ يَسرُدُ قِصَّةً لا يَعلَمُ عَنها شَيئًا إلّا قليلٌ من القُرّاءِ والدّارسينَ العربِ، إذ يتناولُ تاريخَ مدينةِ لوشيرة الإسلاميَّةِ مُنذُ نشأتِها في عشرينيّاتِ القرنِ الثّالثَ عشرَ إلى سُقوطِها في أغسطس من عام 1300. والبَحثُ الثّالثُ، الذي عنوانُهُ "ترجمةُ صفاتِ الله تعالى في القرآنِ الكريمِ إلى الإنجليزيَّةِ بينَ التأويلِ والإثبات"، لِرمضان حسن النَّجّار، وهوَ دِراسَةٌ لِمَجالٍ تَرجَمِيٍّ مُهِمٍّ جِدًّا يَستَمِدُّ أَهمِّيَّتَهُ مِن أَهَمِّيَّةِ مادَّتِهِ وحَسّاسِيَّتِها وهيَ صِفاتُ الله تَعالى. فإذا كانَ الخَطَأُ في تَرجَمَةِ المفاهيمِ المتعلِّقَةِ بِالبَشَرِ كَفيلًا بإشاعَةِ سوءِ الفَهمِ بينَهُم والإسهامِ في تَعقيدِ تثاقُفِهِم، فإنَّ الخَطَأَ في ترجمةِ المفاهيمِ المتعلِّقَةِ بِرَبِّ البَشَرِ حَرِيٌّ بِتَوليدِ تَصَوُّراتٍ مَوهومَةٍ لَهُ لَدى مُتَلَقّي تلكَ التَّرجمةِ، بِما يَقودُ إلى الاضطِرابِ في فَهمِ عَقيدَةِ المُسلِمِينَ، وإلى التَّخَبُّطِ في تَصَوُّرِ صِلَتِهِم بِالمَعبودِ تَبَعًا لِذلكَ. وقَد كُتِبَتْ صَحائفُ عِدَّةٌ وأُسيلَ مِدادٌ كثيرٌ في بَيانِ الفَرقِ بينَ سَبيلَيْنِ أَساسيَّتَيْنِ لِلتَّعامُلِ مَعَ نُصوصِ الصِّفاتِ: سَبيلِ السَّلَفِ القائمَةِ عَلى إثباتِ الصِّفاتِ

مِن غَيرِ تَشبيهٍ ولا تَمثيلٍ ومِن غَيرِ تَأويلٍ ولا تَعطيلٍ، وسَبيلِ الخَلَفِ المُرتَكِزَةِ على تأويلِ الصِّفاتِ الإلهيَّةِ بِزَعمِ الفِرارِ مِن الوُقوعِ في التَّشبيهِ أَو التَّمثيلِ. وقَد اختارَ الباحِثُ خَوضَ غِمارِ هذا المُعتَرَكِ مِن زاويةِ تَرجَمَةِ آياتِ الصِّفاتِ إلى اللُّغَةِ الإنجليزيَّةِ واختِلافِ الانطِباعِ الذي يتولَّدُ لَدى مُتَلَقِّي التَّرجمةِ في حالِ تَبَنِّي المُتَرجِمِ وِجهَةَ الإثباتِ أَو وِجهَةَ التَّأويلِ، وأَثَرِ ذلكَ في فَهمِهِ جُزءًا أَساسيًّا مِن عَقيدَةِ المُسلِمِينَ وفَهمِهِم لِمَعبودِهِم.

أَمّا الجلسَةُ الخامِسَةُ، التي عُنوانُها (**الترجمةُ بينَ دقَّةِ المفرَدةِ وسَلاسَةِ النصِّ والتحدّي الثقافيِّ للغةِ الهدف**)، فتَضَمَّنَتْ أَربَعَةَ أَبحاثٍ تَدورُ حَولَ مِحوَرٍ جَدَليٍّ طالَما حاوَلَ المُتَرجِمونَ التَّوفيقَ بينَ طَرَفَيْنِ فيهِ: طَرَفِ تَوَخِّي المُحافَظَةِ عَلى أَكبَرِ قَدرٍ مُمكِنٍ مِن مَعاني النُّصوصِ الأَصليَّةِ في مُفرَداتِها وتَراكيبِها وأَساليبِها، وطَرَفِ الحِرصِ عَلى إبلاغِ رِسالَةٍ غَيرِ مُحَرَّفَةٍ ولا مُشَوَّشٍ عَلَيها مِن خِلالِ تَطويعِ التَّرجَمَةِ لِمُقتَضَياتِ اللُّغَةِ الهَدَفِ ومُراعاةِ أَعرافِها الخاصَّةِ. فالبَحثُ الأَوَّلُ، الذي عنوانُهُ "إسكافيُّ الترجمةِ: النصوصُ المترجَمةُ ومُراعاةُ النظامِ اللُّغويّ"، لِدوان موسى الزبيديّ، وهوَ يُسَلِّطُ الضَّوءَ عَلى أَحَدِ الجُنودِ المَجهولِينَ في عمليَّةِ التَّرجمةِ، وهوَ المُدَقِّقُ أَو المُراجِعُ أَو المُصَحِّحُ اللُّغَويُّ، الذي لَولاهُ لَرُبَّما عافَ القُرّاءُ كثيرًا مِن التَّرجَماتِ لِما يَعتَورُها مِن أَخطاءٍ وما يَشيعُ فيها مِن عُجمَةٍ ورَكاكَةٍ، لكِن ويا للأَسَفِ لا يُنظَرُ إلى عَمَلِهِ عِندَ كثيرينَ بِمِنظارِ التَّقديرِ الذي يَستحِقُّهُ، ولا يُعَدُّ طَرَفًا أَساسيًّا في سَيرورَةِ صِناعَةِ الكتابِ المُتَرجَمِ في تَصَوُّرِ عَدَدٍ لا يُستَهانُ بِهِ مِن المُهتَمِّينَ بِمَجالِ التَّرجَمَةِ، بَل يُنظَرُ إليهِ عَلى أَنَّ ما يُنجِزُهُ عَمَلٌ آليٌّ لا يُوقَفُ عِندَهُ طَويلًا، ويُعَدُّ ما يُقَدِّمُهُ عِندَ كثيرينَ تَحصيلًا لِلحاصِلِ وتَقَيُّدًا مُجَرَّدًا بِقَوانينِ اللُّغَةِ وقَواعِدِها. والحَقُّ الذي يَنبَغي قَولُهُ هُنا، ولَو كانَ مُرًّا، أَنَّ الإسكافيَّ نَفسَهُ، بِتَعبيرِ كاتِبِ البَحثِ، هوَ مَن يُعطي الآخرينَ أَحيانًا ذَريعَةَ النَّظَرِ إليهِ عَلى هذا النَّحوِ، بِإخضاعِهِ النُّصوصَ التي يُعالِجُها لِمَنطِقِ "قُلْ ولا تَقُل" الذي أُولِعَتْ بِهِ فِئَةٌ عَريضَةٌ مِن النّاسِ مُنذُ عُقودٍ، ونُشِرَتْ فيهِ قَوائمُ جاهِزَةٌ لِمَظانِّ الخَطَإِ وما يُقابِلُها مِن حالاتِ الصَّوابِ، فأَسهَمَ مُعِدُّوها مِن حَيثُ لا يَشعُرونَ، في الغالِبِ، في تَجميدِ اللُّغَةِ العربيَّةِ ومَنعِها مِن التَّنَفُّسِ وحَبسِها عَن آفاقِ التَّجديدِ في الدَّلالاتِ والأَساليبِ ككُلِّ لُغاتِ العالَمِ الحَيَّةِ. عَلى أَنَّ ذلكَ مَشروطٌ، بِلا أَدنى رَيبٍ، بِعَدَمِ تَجاوزِ أَنظِمَةِ اللُّغَةِ الأَساسيَّةِ وعَدمِ التَّعَدِّي عَلى مُتَعارَفاتِها في صِياغَةِ بِنى الكلِماتِ وتَراكيبِها. والدّاهِيَةُ الدَّهياءُ تَخطِئَةُ بَعضِهِم حالاتٍ مُعَيَّنَةً يُصَحِّحُها آخَرونَ بَل قَد يَحكُمونَ عَلى تَخطِئَةِ مُخَطِّئِيها بِالخَطإِ، في دَوّامَةٍ لا يَخرُجُ مِنها مَن يَرومُ الكتابَةَ بِأَقَلِّ قَدرٍ مِن الأَخطاءِ وبِأَكبَرِ قَدرٍ مِن السَّلامَةِ. فالاقتِصادَ الاقتِصادَ، مَعاشِرَ المُخَطِّئينَ والمُغَلِّطِينَ، في تَعامُلِكُم معَ ما تُدَقِّقونَ وتُراجِعونَ وتُصَحِّحونَ، لِئلّا يَضيقَ بِكُم النّاسُ ذَرعًا فيَنبِذوكُم نَبذَةً واحِدَةً. وقَد يَكفي هُنا أَن نَذكُرَ، عَلى سَبيلِ الطُّرفَةِ والمُفارَقَةِ،

أَنَّ هُناكَ مَن يُخَطِّئُ إطلاقَ تَسمِيَةِ "الإسكافيّ"، التي استَعارَها كاتِبُ البَحثِ لِلمُدَقِّقِ اللُّغَوِيِّ، عَلى صانِعِ الأَحذِيَةِ ومُصلحِها، ويَرى أَنَّ الصَّوابَ أَن يُقالَ لَهُ "إسكافٌ" بِغَيرِ ياءٍ مُشَدَّدَةٍ (أَبو العينين، 2011، صص372–373). والبحثُ الثّاني، الذي عنوانُهُ "الترجمةُ رهانًا لإصلاحِ اللغةِ العربيَّةِ وتأسيس الاختلاف"، لِحسن أوزال، وهوَ كأَنَّهُ جاءَ مُكَمِّلًا لِلبَحثِ الذي سَبَقَهُ في الجلسةِ نَفسِها، فهوَ يَدعو إلى تَجديدِ اللُّغَةِ عُمومًا ولُغَةِ التَّرجمةِ خُصوصًا لِيُمكِنَها أَن تُواكِبَ كُلَّ ما يَجِدُّ ويُستَحدَثُ في مَجالِ الفِكرِ والثَّقافَةِ في العالَمِ، وعَدَمِ التّقَوقُعِ والانزواءِ خَوفًا عَلى ضياعِ هُوِيَّةٍ مَزعومَةٍ يُخشى فَقدُها إن هيَ حاوَلَت تَجديدَ نَفسِها أَو إعادَةَ تَأهيلِ ذاتِها في مُواجَهَةِ كُبرَياتِ لُغاتِ العالَمِ. والبَحثُ الثّالِثُ، الذي عُنوانُهُ "الترجمةُ المقارنةُ والاستئناس"، لِمعاوية عبد المجيد، وهوَ يَلفِتُ النَّظَرَ إلى مَسأَلَةٍ قَلَّما يَفطِنُ لَها المُتَرجِمونَ معَ أَنَّ مِن شَأنِ مُراعاتِها الأَخذَ بِأَيديهِم وشَدَّ أَزرِهِم في تَرجَماتِهِم، أَعني بِها ما أَطلَقَ عَليها كاتِبُ البَحثِ اسمَ "التَّرجمة المقارنة"، أَي أَن يَستَرشِدَ مُتَرجِمُ عَمَلٍ مّا تَرجَماتٍ أُخرى لِلعَمَلِ نَفسِهِ بِلُغاتٍ أُخرى بُغيَةَ الوُصولِ إلى أَدَقِّ فَهمٍ مُمكِنٍ لِلنَّصِّ الأَصليِّ. ولا شَكَّ في أَنَّ هذهِ التِفاتَةٌ مُهِمَّةٌ جِدًّا، وأَنَّ مُراعاتَها كَفيلَةٌ بِتَجويدِ التَّرجمةِ وتَحسينِها، فمَهما يَكُنْ فَهمُ المُتَرجِمِ جَيِّدًا فقَد تَخفى عليهِ خَوافٍ عَميقَةُ الغَورِ وَقفَ عَلَيها مُتَرجِمٌ غَيرُهُ بِلُغَةٍ أُخرى، وفي نَحوِ ذلكَ قيلَ المَثَلُ الإنجليزيُّ "Two heads are better than one"، أَي "رَأيانِ خَيرٌ مِن رَأيٍ واحِدٍ"، أَو "ما خابَ مَن استَشارَ" بِالتَّرجَمَةِ التَّوصيلِيَّةِ. بَل إنّي أَرى أَن يُمَدَّ الاستِئناسُ الذي دَعا إليهِ الباحِثُ لِيَشمَلَ الاستِئناسَ بِتَرجَماتِ أَعمالٍ أُخرى في المكتبةِ العربيَّةِ لِمُؤَلِّفِ العَمَلِ الذي تُرادُ تَرجمتُهُ، ففي ذلكَ عِدَّةُ فَوائدَ ليسَ أَقَلُّها شَأنًا مُحاوَلَةَ توحيدِ مُصطلَحاتِ المُؤَلِّفِ أَو الأَلفاظِ التي يَستَعمِلُها في جَميعِ مُؤَلَّفاتِهِ في العربيَّةِ، بَدَلًا مِن الفَوضى المُصطَلَحيَّةِ التي نلمسُها لَمسَ اليَدِ ونَراها رَأيَ العَينِ في تَرجماتِ أَعمالِ الكاتِبِ الواحِدِ، بِما يُشَوِّشُ عَلى المُتَلَقّي العربيِّ ويُعَقِّدُ عليهِ مُهِمَّةَ مُتابَعَةِ آراءِ المؤلِّفِ في مُختَلِفِ مُؤَلَّفاتِهِ المترجَمَةِ. والبَحثُ الرّابِعُ، الذي عُنوانُهُ "ترجمةُ النَّصِّ الفلسفيِّ بينَ تحرّي الدّقَّةِ في النقلِ ولُزومِ سَلاسةِ النّصِّ الوَصل: شعريَّةُ الترجمةِ لميشونيك مُقاربةً ومُرتَكَزًا"، لِنجيب طوايبية، وهوَ يُشبهُ أَن يَكونَ تَجسيدًا لِحالَةٍ تَنظيرِيَّةٍ يُمكِنُ استِهداؤُها لِلخُروجِ بِأَفضَلِ سُبُلِ التَّوفيقِ بينَ طَرَفَيْ مُعادَلَةِ التَّرجمةِ النّاجحَةِ اللَّذَيْنِ تَحَدَّثَ عنهُما البَحثُ الأَوَّلُ في هذهِ الجلسَةِ، ففي هذا البَحثِ إذَن عَودٌ مَحمودٌ عَلى بَدءٍ مَحمودٍ، اتَّخَذَ كاتِبُهُ مُقاربةَ "شِعريَّة التَّرجمة" للفيلسوفِ الفرنسيِّ هنري ميشونيك مُوَجِّهًا لَهُ في طَريقِ تَحقيقِ المُوازَنَةِ المطلوبَةِ.

وأَمّا الجلسَةُ السّادسةُ، التي عُنوانُها (**مُعجَمِيّات**)، فاشتَمَلَتْ على سِتَّةِ أَبحاثٍ تَشاطَرَتْ هَمًّا واحِدًا هوَ بَيانُ أَثَرِ المُعجَمِ في التَّرجمةِ والكشفُ عَن الدَّورِ الذي يُمكِنُ أَن يُؤَدِّيَهُ فيها النُّهوضُ

بِهِ وتَطويرُهُ وإيجادُ نَوافِذَ جَديدَةٍ لَهُ يُطِلُّ مِنها عَلى الحَياةِ المُعاصِرَةِ. ثُمَّ انشَعَبَتِ الأَبحاثُ مِن بَعدِ اجتِماعِها عَلى تِلكَ الغايَةِ في مَسالِكَ شَتّى، لِيُعالِجَ كُلٌّ مِنها جُزئيَّةً مِن جُزئيّاتِ الموضوعِ العامِّ. فالبَحثُ الأَوَّلُ مِنها، الذي عنوانُهُ "القواميسُ السِّياقيَّةُ الأُحاديَّةُ والثُّنائيَّة"، لِرفعت عطفة، وهو يَتَحَرّى أَهمِّيَّةَ أَن تُوجَدَ مُعجَماتٌ سياقيَّةٌ تَنقُلُ إلينا مَعانيَ الكلِماتِ عِندَ وُرودِها في سِياقاتٍ مُختلِفَةٍ ولا تَنقُلُ إلينا مَعانيَ ثابتَةً مُحَنَّطَةً مَعزولَةً عَن سِياقاتِ وُرودِ كلِماتِها. واختارَ كاتِبُ البَحثِ تَحَرِّيَ هذا النَّوعِ من المُعجَماتِ في المجالِ التَّرجميِّ الذي اشتغَلَ عليهِ طَوالَ عُقودٍ وهوَ التَّرجمةُ بينَ العربيَّةِ والإسبانيَّةِ. والبَحثُ الثّاني، الذي عنوانُهُ "المُعجَمُ والترجمةُ: الواقعُ والمُتوَقَّع"، لِحسن حمزة، وهو يَبحَثُ في النَّفعِ الذي تَجنيهِ التَّرجمةُ مِن المُعجَماتِ، ولا سِيَّما الأُحادِيَّةُ بَعدَ استِبعادِ نظريّاتِ التَّرجمةِ الحديثَةِ المُعجَماتِ الثُّنائيَّةَ مِن أَداءِ دَورٍ مُهِمٍّ في التَّرجمةِ، ويُعَرِّجُ تَعريجًا لافِتًا عَلى النَّقصِ الحادِّ والفَجوَةِ الكبيرَةِ اللَذَيْنِ سيَكفينا تَبِعاتِهِما مُعجَمُ الدَّوحةِ التّاريخيُّ، وما سيَضَعُ بينَ أَيدي المتَرجِمِينَ مِن موادَّ مُعجميَّةٍ تَنُمُّ عَن ظِلالٍ سِياقيَّةٍ وثقافيَّةٍ لا يَقِفُهُم على شَيءٍ منها المُعجَمُ العربيُّ التَّقليديُّ. والبَحثُ الثّالثُ، الذي عنوانُهُ "معجمُ الدوحةِ التاريخيُّ وأثرُهُ في كشفِ أخطاءِ الترجمةِ الناجمةِ عن تحميلِ النصِّ القديمِ معنًى حادثًا: مَعاني القرآنِ بالتركيَّةِ نموذجًا"، لِعبد الجواد حردان، وهو يُفَصِّلُ القَولَ في ما أُجمِلَ في البَحثِ السّابِقِ مِن الكلامِ عَلى مِيزاتِ مُعجَمِ الدَّوحةِ التّاريخيِّ وخصائصِهِ، ويَجعَلُ بُؤرَةَ اهتِمامِهِ أَثَرَ هذا المُعجَمِ في بَيانِ عُوارِ التَّرجماتِ التي تُحَمِّلُ الكلِماتِ القَديمَةَ مَعانيَ حادِثَةً، ولا سيَّما كلِماتُ القُرآنِ الكريمِ عندَ ترجمتِها إلى اللُغَةِ التُّركيَّةِ، بِما يُؤَدِّي إلى مَسخِ دَلالاتِ نُصوصِها وتَحريفِها عَن مَواضِعِها. والبَحثُ الرّابِعُ، الذي عنوانُهُ "المُعجميَّةُ المعتمِدَةُ على المُدَوَّناتِ الحاسوبيَّة: دراسةٌ في مُعجَمِ الدّوحة التاريخيِّ لِلُّغةِ العربيَّة"، لِشهرزاد خلفي، وهو يُكمِلُ مَسيرَةَ الاحتِفاءِ البَحثيِّ بِمُعجَمِ الدَّوحةِ التّاريخيِّ، فيُسَلِّطُ الضَّوءَ عَلى بُعدٍ آخَرَ خَطيرٍ فيهِ هوَ اعتِمادُهُ عَلى المُدَوَّنَةِ الحاسوبيَّةِ التي تُعَدُّ تَطَوُّرًا عِلميًّا غَربيًّا مُهِمًّا جِدًّا لَهُ إسهامُهُ في عِدَّةِ مَجالاتٍ بَحثيَّةٍ كعلومِ اللغةِ، والدِّراساتِ التَّرجميَّةِ، وتَحليلِ الخطابِ، وتَعليمِ اللغاتِ، وغيرِها من مَجالاتِ البحثِ اللسانيِّ. والبَحثُ الخامِسُ، الذي عنوانُهُ "دورُ المُدَوَّناتِ النصِّيَّةِ في بناءِ المَعاجمِ السياقيَّة ورِهاناتها المعرفيَّة والرقميَّة"، لِخالد اليعبودي، وهو يُعَدُّ امتِدادًا لِلبَحثِ السّابِقِ بتَشديدِهِ عَلى أهمِّيَّةِ المُدَوَّناتِ النَّصِّيَّةِ في بِناءِ المُعجماتِ السِّياقيَّة، بِعَرضِ حُدودِ تجربةِ **قاموس المَعاني** الإلكترونيِّ المتعدِّدِ اللغاتِ في استحضارِ السِّياقِ، بُغيةَ تحرِّي مَدى قُدرةِ مُصنِّفي القاموسِ على تسجيلِ مُختلفِ مَعاني المَدخلِ المُعجميِّ مع محاولةِ تَعليلِ أسبابِ نَجاحِ التَّجرِبةِ أو قُصورِها. والبَحثُ السّادِسُ، الذي عنوانُهُ "دورُ التعبيراتِ المتعدِّدةِ المُفرَداتِ في تقليصِ الغُموضِ الدّلاليِّ وتجويدِ الترجمةِ الآليَّة"، لِعزّالدين

غازي، وهو مِسكُ خِتامِ هذهِ الجلسَةِ، وهوَ لا يَبتَعِدُ عَن البَحثَيْنِ اللَذَيْنِ سَبَقاهُ في الاستِنادِ إلى المُدَوَّنَةِ اللِسانيَّةِ التي تُوصَفُ في هذا البَحثِ بِأَنَّها مُدَوَّنَةٌ لجميعِ بَياناتِ التَّعبيراتِ المتعدِّدةِ المُفرَداتِ بِخَصائصِها الدَّلاليَّةِ والمُعجميَّةِ والمورفو-تركيبيَّةِ، تُمَثِّلُ الجُملةُ فيها الوحدةَ الأساسَ في عمليَّةِ التَّرجمةِ.

فإذا اتَّجَهْنا صَوبَ الجلسَةِ السّابعَةِ، التي عُنوانُها (**الترجمةُ وإشكالاتُ الانتِحالِ وحقوق المِلكيَّةِ الفكريَّة**)، أَلفَيْناها تتأَلَّفُ مِن بَحثَيْنِ اثنَيْنِ هُما "حقوقُ المِلكيَّةِ الفكريَّةِ في مجالِ الترجمة" لِجمال شحيّد و"ثُلاثيَّةُ الترجمةِ: مُعوِّقاتُها والتشريعاتُ المَنوطةُ بها" لِرانية غانم، وهُما يَدورانِ حَولَ المُشكِلاتِ المتعلِّقَةِ بِالقَوانينِ والتَّشريعاتِ التي تَكفُلُ تَنظيمَ العَلاقَةِ بينَ أَطرافِ عمليَّةِ التَّرجمةِ وتَعيينَ ما لِكُلِّ طَرَفٍ مِنها مِن حُقوقٍ وواجِباتٍ يُمكِنُ بِمَعرِفتِها ومُراعاتِها تَجَنُّبُ كُلِّ ما مِن شَأنِهِ تَنغيصُ العَلاقَةِ بينَ تلكَ الأَطرافِ والتَّشويشُ عليها.

ثُمَّ إذا يَمَّمْنا وُجوهَنا شَطرَ الجلسَةِ الثّامنةِ، وهيَ الأَخيرَةُ، التي عُنوانُها (**إسهاماتُ المُترجِمينَ العربِ في حركةِ النهضةِ وإشاعةِ الديمقراطيَّةِ وحقوقِ الإنسان**)، وَجَدْناها كسابِقَتِها تكتَفي بِبَحثَيْنِ اثنَيْنِ أَيضًا، لكِنَّهُما خَطيرا الشَّأنِ عَظيما الأَهمِّيَّةِ؛ لِكَونِهِما يَكشِفانِ عَن جانِبٍ قَد يَكونُ خافِيًا عَلى كثيرينَ مِن جَوانِبِ الشَّخصيَّةِ التَّرجميَّةِ، هوَ جانِبُ إسهامِ المُتَرجِمينَ العربِ في تَرقِيَةِ مُجتَمَعاتِهِم والنُّهوضِ بِها وإشاعَةِ رُوحِ التَّنويرِ والانفِتاحِ والمُثاقَفَةِ فيها. إذ يَجوبُ بِنا البَحثُ الأَوَّلُ، الذي عُنوانُهُ "إغاراتٌ على تُخومِ المعرفة: إسهاماتُ المترجمينَ العربِ في حركةِ النهضة"، لِماهر شفيق فريد، آفاقًا رَحبَةً ويَعرِضُ لَنا بانوراما نَقِفُ فيها عَلى أَهَمِّ مُتَرجِمي عَصرِ النَّهضَةِ في العالَمِ العربيِّ مِثلِ رفاعة رافع الطَّهطاويّ وإسماعيل مظهر وزكي نجيب محمود ومصطفى صفوان وعبد العزيز توفيق جاويد وغَيرِهِم مِن أَعلامِ التَّرجمةِ والفِكرِ والأَدَبِ. ويَأخُذُنا البَحثُ الآخَرُ لِكاتِبِهِ عبد الصمد الكباص، الذي عنوانُهُ "من ترجمةِ الحقِّ إلى الحقِّ في الترجمة: مقاربةٌ جينيالوجيَّةٌ في الترجمةِ بوصفها خدمةً حقوقيَّة"، في جَولَةٍ تُعَرِّفُنا الدَّورَ المركزيَّ لِلمُتَرجِمِ في تَهيِئَةِ أرضيةٍ لانتعاشِ حُقوقِ الإنسانِ في بُعدِها الكونيِّ مِن طَريقِ ما تُشيعُهُ مِن مُثاقَفَةٍ تُشَكِّلُ التَّرجمةُ مَجالًا حيويًّا لتحقُّقِها.

ولا بُدَّ، قَبلَ الخِتامِ، مِن التَّنويهِ بِجهدِ الأُستاذِ عدنان جاموس في إعانَتِنا عَلى تَحريرِ أَبحاثِ الجلسَةِ الأُولى مِن جَلَساتِ هذا المؤتمرِ، وهيَ الأَبحاثُ الخاصَّةُ بِإشكالاتِ التَّرجمةِ العربيَّةِ-الرُّوسيَّةِ، إذ كانَ قَد أَعمَلَ قَلَمَهُ في تَحريرِها أَوَّلًا بِما يَمتلِكُ مِن خِبرَةِ عُقودٍ في هذا

المجالِ التَّرجميِّ، ثُمَّ تَسَلَّمْتُها مِنهُ بَعدَ ذلكَ لأُخضِعَها لِلمَعاييرِ التي اتَّبَعْتُها في تحريرِ كُلِّ بُحوثِ المؤتمَرِ، لِتَخرُجَ إلى القُرّاءِ مُوَحَّدَةً في موضوعِها الرَّئيسِ ومَعاييرِ تحريرِها، ومُنَوَّعَةً في أَفكارِها الفَرعيَّةِ وأَساليبِ كُتّابِها، بما يُحَقِّقُ المنشودَ الذي عادَةً مّا تَهفو إليهِ النُّفوسُ وتَصبو إليهِ العُقولُ، وهوَ الوَحدَةُ في التَّنَوُّعِ والتَّنَوُّعُ في الوَحدَةِ.

وفي الخِتامِ، لا يَسَعُني إلّا أَن أَشكُرَ لِلقائمِينَ عَلى مُؤتمَرِ التَّرجَمَةِ وإشكالاتِ المُثاقَفَةِ ثِقَتَهُم بي إذ أَسنَدوا إليَّ تحريرَ كِتابِ المؤتمَرِ لِهذهِ الدَّورَةِ، وأَرجو أَن يَكونَ عَمَلي، الذي لَم أَدَّخِرْ وُسعًا في تَجويدِهِ وتَحسينِهِ، في مُستَوى ظَنِّهِم، وأَن يَروقَ القُرّاءَ الكِرامَ الذينَ اعتادوا الدِّقَّةَ والإتقانَ في جَميعِ ما سَبَقَهُ مِن أَعمالٍ، واللهُ مِن وَراءِ القَصدِ.

كيان أحمد حازم

مَراجِعُ مُقَدِّمَةِ المُحَرِّر:

- ابنُ قُتَيبَة، عبدُ اللهِ بنُ مُسلِم. **غَريبُ الحَديث**. تحقيق الدُّكتور عبد الله الجبوريّ. د.ط. بغداد: مطبعة العانيّ، 1977م.

- أَبو العينين، خضر عبد الرَّحيم. **مُعجَمُ الأخطاءِ النَّحويَّةِ والصَّرفيَّةِ واللُّغَويَّةِ الشّائعة**. ط1. عمّان –الأُردن: دار أُسامة، 2011م.

- برمان، أنطوان. **الترجمة والحرف أو مقام البعد**. ترجمة عز الدين الخطابي. ط1. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2010م.

- التَّوحيدِيّ، أَبو حَيّان. **الإمتاعُ والمُؤانَسَة**. تحقيق أَحمد أَمين وأَحمد الزّين. د.ط. بيروت: دار مكتبة الحياة، د.ت.

- خسارة، ممدوح محمَّد. **عِلمُ المُصطلَحِ وطَرائقُ وَضعِ المُصطلَحاتِ في العربيَّة**. ط1. دمشق: دار الفكر، 1429هـ/2008م.

- الخطيب، أَحمد شفيق. **مُعجمُ المُصطلَحاتِ العلميَّةِ والفَنّيَّةِ والهندسيَّةِ الجديد: إنجليزيّ-عربيّ**. ط2. بيروت: مكتبة لبنان ناشرون، 2013م.

- الزَّبيدِيّ، محمَّد مرتضى الحسينيّ. **تاجُ العَروس مِن جَواهِرِ القاموس** – الجزء السّابع والثَّلاثون. تحقيق مصطفى حجازي. ط1. الكويت: المجلس الوطنيّ للثَّقافة والفنون والآداب، 1422هـ/2001م.

- شرف، محمَّد. **مُعجَمٌ إنجليزيٌّ عَرَبيٌّ في العُلومِ الطِّبِّيَّةِ والطَّبيعِيَّة**. القاهرة: المطبعة الأَميريَّة، 1929م.

- شنّاف، شرّاف. "التَّرجمةُ الأَدبيَّةُ وسُلطةُ الأَنساقِ الثَّقافيَّة". مجلَّة العربيَّة والتَّرجمة، العدد 20 (2015م)، صص189-202.

- عبد الغنيّ، محمود. **مُعجَمُ المُصطلَحاتِ الأَساسيَّةِ في التَّرجمةِ الأَدبيَّة**. ط1. ميلانو – إيطاليا: منشورات المتوسِّط، 2017م.

- الفيروزآباديّ، مجدُ الدِّين محمَّد بن يعقوب. **القاموسُ المُحيط**. تحقيق محمَّد عبد الرَّحمن المرعشليّ. ط2. بيروت: دار إحياء التُّراث العربيّ، 2000م.

- القاسميّ، عليّ. **عِلمُ المُصطلَح: أُسُسُهُ النَّظريَّةُ وتَطبيقاتُهُ العمليَّة**. ط1. بيروت: مكتبة لبنان ناشرون، 2008م.

- مجموعة مؤلِّفين. **التَّرجمةُ وإشكالاتُ المُثاقَفَة (4)**. تحريرُ وتَقديمُ الزّواوي بغوره. ط1. الدّوحة: منتدى العَلاقاتِ العربيَّةِ والدّوليَّة، 2018م.

- نيومارك، بيتر. **الجامِع في التَّرجمة**. ترجمة الدُّكتور حسن غزالة. ط1. بيروت: دار ومكتبة الهلال، 2006م.

الجلسةُ الأُولى

إشكالاتُ الترجمةِ العربيَّة-الرُّوسيَّة

- الترجمةُ الوَصفيَّةُ والترجمةُ التقريبيَّةُ للنُّصوصِ الإبداعيَّةِ العربيَّةِ والرُّوسيَّة: الأساليبُ الشخصيَّةُ للتَّكيُّفِ العمليِّ مع النصّ. بيان الصافي.
- هُمومُ الترجمةِ العربيَّة-الرُّوسيَّة وآفاقُها. نزار عيون السود.
- إشكالاتُ الترجمةِ من الرُّوسيَّة. عبد الله حبّه.
- قاعدةُ المعلوماتِ للأخبارِ والموضوعاتِ الواردةِ في كُتُبِ التّاريخِ المُلوكيَّةِ العربيَّةِ الإسلاميَّة للقرنَينِ التّاسعِ والعاشرِ الميلاديَّين. ديمتري ميكولسكي.

الترجمةُ الوَصفيَّةُ والترجمةُ التقريبيَّةُ للنُّصوصِ الإبداعيَّةِ العربيَّةِ والرُّوسيَّة

الأساليبُ الشخصيَّةُ للتَّكيُّفِ العمليِّ مع النصّ

بيان الصافي
باحثةٌ ومترجمةٌ عن اللغة الرُّوسيَّة

مقدّمة:

في العمل الإبداعي، كثيرًا ما يحتاج المترجم، زيادةً على معرفته العميقة لِلُّغة، إلى حدسٍ وخبرةٍ واسعةٍ في التواصل ومعرفةٍ عميقةٍ بالعادات والتقاليد التي تساعده على النفوذ إلى العامل النفسي وانعكاساته السلبية والإيجابية، وظلاله الدقيقة المكملة للصورة الفنية المؤثرة في القارئ، التي تساعد على نقل عمق الفكر الذي صاغ شكل النصّ ومعناه.

ولا تكمن صعوبة الترجمة في الجهل بمعاني المفردات أو ضعف المعرفة القواعدية فحَسبُ، فكثيرًا ما نعرف معاني الكلمات ولا نتمكن من ترجمة النصّ، وقد تعوقنا نقطةٌ أو فارزةٌ عن صياغة النصّ الصحيح وقد تقلب المعنى كله. فالترجمة علمٌ بحد ذاته يعتمد على تشريح التركيب اللغوي لكل لغةٍ على حدةٍ، بحسب خصائصها التركيبية والنحوية وتعدد معاني المفردة الواحدة ضمن الأسرة اللغوية. وغالبًا ما تواجهنا مشكلة اختيار المعنى ومناسبته للجملة التي تُرادُ ترجمتها.

والمنهج الوصفي في الترجمة هو المنهج الأكثر تنوعًا، إذ إنَّه يساعد المترجم في أصعب الظروف المتجسدة في انعدام مفهومٍ مماثلٍ في اللغة المستهدفة.

وعلى الرغم من أنَّ تقنيات المنهج الوصفي تشتمل على مآخذ لا ترضي المترجم نفسه، ولا سيّما عندما يظهر التعبير كجسمٍ غريبٍ في النصّ ويقلق دواخل المترجم الإبداعية، إلا أنَّه الحل الأمثل لتقريب المعنى.

وهناك كلماتٌ في اللغة الرُّوسية معانيها مبهمةٌ، أو ليس لها معنًى أصلًا، نستطيع أن نفهمها من خلال السياق فقط، ويتغير معناها بحسب ظروف الحديث ومناسبته، وكثيرًا ما تُدخل المترجم القليل الخبرة والقليل التواصل في متاهةٍ، وكلماتٌ كثيرةٌ فيها تتطابق في اللفظ والإملاء ولكنها تختلف في المعنى تمامًا، فكلمة *очки*، أي النظارات في اللغة الرُّوسية، على سبيل المثال، تُطابِق إملائيًّا ولفظيًّا كلمةَ *очки*، أي النقاط في لعبةٍ معينةٍ، وكلمة *коса*، أَي ضفيرة الشعر في اللغة الرُّوسية، تُطابق أيضًا إملائيًّا ولفظيًّا كلمةَ *коса*، أَي المِحَشّ، وكذلك منطقةً جغرافيةً هيَ *коса*، أَي اللسان البري الداخل في البحر، فالكلمة واحدةٌ والمعنى مختلفٌ تمامًا.

أمّا الاستعارة في اللغة فغالبًا ما تُستعمَل في الأدب والشعر لتعطي تركيبةَ الجملةِ وبُعدَها الفنيَّ جماليةً وخصوصيةً. فكلمة *нос*، أي الأنف، على سبيل المثال، تستعار حرفيًّا باللغة الرُّوسية *нос самолёта*، أي أنف الطائرة، و*нос корабля*، أي أنف السفينة، وترجمتها بهذه الطريقة تصبح غير مقبولةٍ باللغة العربية ويجب أن تترجم بصيغةٍ تقريبيةٍ أخرى. واللغة العربية أيضًا غنيةٌ باستعاراتها، فنحن نستخدم، على سبيل المثال، كلمة "رأس" في "رأس الحكمة" و "رأس المال"، وكلمة "قلب" في "قلب الحقيقة" و"قلب الحدث"، ولا يمكن أن تستعمل هذه التعبيرات بشكلها الحَرفي في اللغة الرُّوسية وتحتاج إلى تصرفٍ عند ترجمتها.

إنَّ نهايات الكلمات في اللغة العربية تحددها الحركات الإعرابية، أمّا في اللغة الرُّوسية فتتغير الحروف في نهاية الكلمة، وفي معظم الأحيان يتغير أكثر من حرفٍ للإشارة إلى الحالة القواعدية للأفعال أو للأسماء، أي إنَّ الكلمات الرُّوسية لو وُضِعَت على نحوٍ تركيبيٍّ وإملائيٍّ صحيحٍ ولكن دون تغيير نهاياتها لأصبحَت مجرد كلماتٍ محشورةٍ في جملةٍ تحتمل عدة استنتاجاتٍ وعدة مَعانٍ، ومع ذلك، لا تكفي معرفة الكلمات والمعرفة النحوية أبدًا في الترجمة عمومًا والترجمة الإبداعية خصوصًا. فالترجمة الإبداعية يجب أن تشتملَ على عنصر الموهبة الخاصة والأسلوب الفردي في نقل المشاعر والمواقف.

إنَّ فهم الجملة كاملةً يساعد على تحديد وظيفة كل كلمةٍ في بنائها، وعلينا أن نتذكر أنَّ ترتيب الكلمات في اللغة العربية يختلف عن ترتيبها في اللغة الرُّوسية. وقد يوقعنا اختلاف الترتيب في

متاهة فقدان المعنى الذي في اللغة الأم، ومِن ثَمَّ تُعَدّ دراسة بنية اللغتين عنصرًا فعالًا في تحديد نسبة نجاح عمل المترجم.

والفعل في اللغة الرُّوسية قد يرسم جملةً كاملةً ويحمل سمةً موسوعيةً. ولنأخذ على سبيل المثال: الفعل *разбира́ться* الذي يمكن أن يكون معناه في اللغة العربية فك الملابسات أو معرفة الهدف أو ترتيب الأشياء أو دراسة الموقف، ويحتمل معانيَ أخرى يفسرها الموقف الذي بُنِيت على أساسه الجملة، والاسم الموازي للفعل هو *разборка*، وهو أيضًا يُتَرجم بحسب الموقف، فعندما يعطي الموقف في الجملة معنى "حل خلافٍ ما"، يكون معناه الموضوعي هو "حل الخلاف باستخدام العنف"، وهو يختلف عن معناه اللغوي الملموس.

والأشخاص الذين يدرسون اللغة الرُّوسية في بلدهم دراسةً أكاديميةً بعيدًا عن التواصل الاجتماعي يصعب عليهم أحيانًا أن يستَشِفّوا المعنى الموضوعي (معنى الكلمة بحسب استخدامها الدارج في المجتمع) من خلال المعنى المعجمي.

والأساس المورفولوجي للغتين العربية والرُّوسية غنيٌّ ومتنوعٌ ويستحق اهتمامًا خاصًّا، والوحدات التعبيرية اللغوية العالية التنوع والتفرد في اللغتين تضيف إلى النصوص تلوينًا جذابًا مشرقًا، وبفضلها نتحسس الجانب الجمالي والبلاغي للغة، وبمساعدتها يكتمل تجسيد الإبداع.

وفي لغتنا العربية كلماتٌ كثيرةٌ ليست لها مفرداتٌ مقابلةٌ في اللغة الرُّوسية، والعكس صحيحٌ، إذ توجد كلماتٌ في اللغة الرُّوسية ليست لها مفرداتٌ تقابلها في اللغات الأخرى. والأخطاء التي يقع فيها المترجمون في أثناء نقل الوحدات اللغوية إشاراتٌ واضحةٌ إلى صعوبة مهمة الترجمة واحتياجها إلى تقنياتٍ وأساليبَ مختلفةٍ، بما يتطلب في أحيانٍ كثيرةٍ استخدام الترجمة الوصفية، أو تفسير معنى كلمةٍ واحدةٍ بعدَّة كلماتٍ لنقل الانطباع الأصلي للنص. وفي بعض الأحيان يحتاج الأمر إلى جملةٍ كاملةٍ وإلى هوامشَ لتفسير النصّ تُشرَحُ فيها الاختلافات الثقافية، ويُكيَّفُ الوصف لعقلية القارئ المحلي بمرونةٍ في إطار المفهوم الأصلي للنص مع مراعاة نقل الصورة الإبداعية الصحيحة وفكر كاتبها دون تحريفٍ.

وهذا البحث محاولةٌ لشرح مُسَوِّغات الترجمة الوصفية والتقريبية اعتمادًا على منهج تفسير بعض الكلمات في النصوص الأدبية والمقدسة في اللغتين الرُّوسية والعربية، التي تَصعُبُ ترجمتها إلَّا بجملةٍ وصفيةٍ أو بطريقةٍ مقاربةٍ بإضافة هوامش سفليةٍ.

إنَّ هدف البحث هو تقديم إضاءاتٍ إلى الجيل الجديد من المترجمين تُفيدُ أهمية استعمال المنهج الوصفي والتقريبي، واستعمال الأسلوب الفردي للتكيف مع النصوص لتجنب أخطاء أسلافهم، وكذلك لتحديث بعض النقاط في الخط التعليمي لعلم الترجمة الرُّوسية–العربية وفنها وبالعكس، والتشديد على اختيار العناصر المؤهلة للترجمات الفنية وتدريبها من خلال فرز العنصر الذي يمتلك الموهبة والحدس زيادةً على أدوات الترجمة الأخرى.

الترجمة الإبداعيَّة:

الترجمة الإبداعية عملية نقل نصٍّ من لغةٍ إلى أخرى اعتمادًا على الفهم العميق العلمي والاجتماعي والهيكلي للغتين، وبوساطة استعمال تقنياتٍ مترابطةٍ انسيابيةٍ.

وتتمُّ عملية الترجمة الحقيقية في فكر المترجم ورؤيته الترتيبية في التعبير، وهي قابلةٌ للتغيير وإعادة التركيب والرفض والقبول داخل ذهن المترجم، وغير خاضعةٍ لأي سلطةٍ أو مراقبةٍ خارجيةٍ مباشرةٍ. والإجراءات الذهنية التحليلية للمترجم في عملية إنشاء نص الترجمة إجراءاتٌ متعدّدة الأبعاد، يعرفها هو وحده. إنَّ إعادة التفكير الشامل في معنى الكلمة ووظيفتها داخل تركيب الجملة ضمن ثقافة البيئة الصادرة عنها، هي التي تقود المترجم إلى درجة التألّق التعبيري بنقل المعنى. وبهذا، يمكننا تعريف الترجمة الإبداعية بأنَّها سلسلةٌ من العمليات الفكريّة المترابطة والقابلة للتغيير والتعديل المستمر، والمعتمدة على تحليلٍ تشريحيٍّ للغة المصدر وميزاتها وخصائصها النوعية وبنيتها وقواعدها الإعرابية وثقافة بيئتها بكل اختلافاتها عن اللغة الهدف.

والترجمة الإبداعية، بمنظورٍ آخر وبحسب تعريف الشاعر والفيلسوف الألماني يوهان فولفغانغ فون غوته، هي العملية التي تتناول نقل وحدة الفكر، وهي لا تأخذ المعنى الأصلي للنص فقط، بل هي عملية نقل الخطاب شاملًا عناصره الإيقاعية الصياغية في الوقت نفسه[1].

ولا يزال مفهوم التكافؤ يمثل مشكلةً رئيسةً في عملية الترجمة الإبداعية، وهي أصل مُشكلات التنظير في علم الترجمة. ويتطلب حل هذه المشكلة توضيح العلاقة الهرمية القائمة بين المعنى اللغوي المعجمي للنص وتطبيقاته العملية. ومشكلة التكافؤ مشكلةٌ رئيسةٌ في أي اتصالٍ لغويٍّ، ودون إيجاد حلٍّ لها، تصبح نظريات الترجمة فاقدةً لجوانب عِدَّةٍ ولا تفي بالغرض.

---

1 . Johann Wolfgang von Goethe: https: / /gazitranslation2016.files.wordpress.com.

المراحل التنفيذيَّة لعمليَّة الترجمة وربطها التنظيريّ:

تبدأ عملية الترجمة، على نحوٍ لاإرادِيٍّ، بمرحلة الاستيعاب التفصيلي لمحتويات النصّ الأصلي عند قراءته أو سماعه، هذا الاستيعاب هو نتيجة التأقلم النفسي والتواصلي الحقيقي للمترجم مع اللغة وقدرته على الالتقاط الآلي لمعانيها.

والمرحلة الثانية مرحلةٌ إراديةٌ تعتمد على قرار المترجم ترجمة النصّ ونقله إلى لغةٍ أخرى يكون هو نفسه قادرًا على التعامل معها بوضوحٍ يكافئ لغة النصّ الأصلي. تتطلب هذه المرحلة الإرادية اختيار منهج الترجمة ونوع التصرف الذي يحافظ على جوهر النصّ الأصلي وروحيته، بحيث يستقبلهُ القارئ أو المتلقي بسهولةٍ وانسيابيةٍ. وهذه المرحلة مرهونةٌ بقدرة المترجم على خلق التكافؤ بوساطة امتلاكه أدوات الترجمة، ومنها المعرفة اللغوية والموهبة وسعة الاطلاع، والقدرة على تحليل النصّ بعمقٍ.

والمرحلة الثالثة هي مرحلة صب المعنى الدقيق للنص في قالب لغةٍ أخرى بأقصى ما يمكن من درجات التقريب الاستيعابي والمحافظة على الحبكة والتسلسل. وبرغم اتفاق العلماء على أنَّ الترجمة الكاملة التي تزيل الاختلافات إزالةً كاملةً بين لغتين غير ممكنةٍ، إلا أنَّ الأسلوب المتسلسل المحبوك يُعَدُّ أقوى علامات كاريزما المترجم الإبداعي ومعيارًا مهمًّا لنجاح عملية الترجمة، ويرتقي بالمترجم من مجرد لغويٍّ إلى درجة أديبٍ.

بهذا المفهوم نستطيع أن نَعُدَّ النظرية التفسيرية أو التأويلية أساسيةً في الترجمة الإبداعية. هذه النظرية قسمت عملية الترجمة إلى ثلاثة أجزاءٍ: لغةٍ، ومعنًى، ولغةٍ جديدةٍ، وقد ظهرت في سبعينيات القرن العشرين على يد المترجمة والمنظّرة الفرنسية دانيكا سيلسكوفتش، وتحدت بها الرأي السائد في ذلك الوقت القائل إنَّ الترجمة ليست أكثر من مجرد نشاطٍ لغويٍّ يُحَوَّلُ فيه النصّ من لغةٍ إلى لغةٍ أخرى (Seleskovitch, 1978).

إنَّ التفسير يُتيح صياغة المعنى الحقيقي الذي يظهر بوضوحٍ نتيجة فهم المعنى السياقي للغة الأصل المرتبط بمعرفة الصورة الحقيقية للمجتمع الذي يتكلم تلك اللغة والإيديولوجيات الفردية فيه. على هذا النحو، نضيف عوامل أخرى لفهم المعنى ضمن النظرية التفسيرية، أي إنَّ فهم معنى النصّ لا يأتي من كلماتٍ مرصوفةٍ ومكونةٍ جُمَلًا فقط، بل يأتي كذلك من فهم العامل

النفسي والظروف المحيطة بتلك الجُمَل الإبداعية، وهذا الفهم يعد عاملًا حاسمًا في رفع مستوى جودة الترجمة، وهنا يأتي دور الوصف والتقريب لتفادي الالتباس وإزالة الغموض.

إنَّ فهم مقاصد المؤلف الأصلي للنص الإبداعي وتوصيل المترجم لها على نحوٍ سلسٍ وممتعٍ للقارئ لا يتحققان إلا بالإدراك المعرفي للعوامل النفسية التواصلية والبيئية للأطراف الثلاثة (المؤلف، والمترجم، والقارئ في اللغة الهدف)، ويستدعي ذلك ربط عملية الترجمة بنظرية الصلة التي وضعها الفرنسي دان سبيربر والبريطانية ديردري ويلسون سنة 1986.

إذ تزعم نظرية الصلة أنَّ لدى البشر ميلًا تلقائيًّا إلى استنتاج صلة الاشياء والأحداث بعضها ببعضٍ وتركيبها، بسبب تطور الأنظمة المعرفية واستمرار ظهور الخيارات المتنوعة المستخدمة لتطوير الكفاية ورفعها، التي تحفز آليات الإدراك الحسي تلقائيًّا لاختيار الدوافع ذات الصلة المحتملة، وتحفز أيضًا آليات استرجاع الذاكرة وتنشيط الافتراضات ذات الصلة المحتملة (Wilson and Sperber, 2004). وترمي نظرية الصلة إلى توضيح حقيقة قدرة التواصل على نقل معلوماتٍ أكثر ممّا يتضمنه المعنى الحرفي.

وتحقيقًا لهذه الغاية، يذهب المنظِّران سبيربر وويلسون إلى أنَّ أفعال التواصل اللفظي البشري تلفت انتباه المتلقي إلى معلوماتٍ معينةٍ تأتي على شكل كلماتٍ قليلةٍ تصلح عنوانًا أو مختصرًا لما وراءها من معانٍ. وتمكّن تقنية الكلام أو الكتابة عقل المتلقي من استخلاص استنتاجاتٍ متعددةٍ (Sperber and Wilson, 1995). ففي بعض الأحيان، قد يُتَرجَم الصوت وحده داخل ذهن المتلقي إلى استنتاجاتٍ، فصوت التنهُّد، على سبيل المثال، يخلق استنتاجًا سريعًا لحالةٍ نفسيةٍ معينةٍ تحصل داخل روح الشخص مصدر الصوت، ولكي نقلص استنتاجاتنا الكثيرة ونذهب إلى استنتاجٍ واحدٍ واقعيٍّ مقنعٍ، علينا أن نبذل جهدًا أكبر ونقترب نفسيًّا من مصدر الصوت ونحلل عمقه لتكتمل الصورة، وحتى إذا اكتملت الصورة فستبقى احتمالاتٌ استنتاجيةٌ لمسببات الألم تتطلب تمعنًا أكثر وربط عوامل كثيرةٍ بعضها ببعضٍ.

إنَّ عملية الحصول على معنًى مترابطٍ واضحٍ للكلمات المبهمة أو الإيحائية عن طريق الترجمة الإبداعية تشبه كثيرًا المثل المذكور آنفًا، وتحقيق هذه العملية كثيرًا ما يحتاج إلى بذل الجهد وتكييف الأسلوب الفردي في التعامل معه.

تبديل شكل التعبير ضمن المنهج التقريبيّ ومشكلة المعادلة التامَّة:

عرَّف العالِم اللغوي الرُّوسي ليونيد برخداروف (1894–1983) عملية الترجمة بأنَّها عملية تحويل النصّ إلى لغةٍ أخرى، مع السماح باستبدال شكل التعبير المشروط بالحفاظ على معنى المحتوى[1]، وهو بذلك يعطينا حرية التصرف ضمن المنهج التقريبي، ويمكن أن نُمَثِّلَ لذلك بعبارة "كذبة نيسان" بالعربية، التي إذا حولناها إلى اللغة الرُّوسية بالعبارة نفسها أصبحت غير مفهومةٍ، ولكن إذا أردنا تحويل التعبير بحسب ما هو متداولٌ في سياق الثقافة الرُّوسية مع الاحتفاظ بالمعنى، وجب أن نترجم "كذبة نيسان" من العربية إلى الرُّوسية كما يطلق عليها في روسيا، أي "مزحة أول نيسان" "*Первоапрельская шутка*" أو "خدعة أول نيسان" "*Первоапрельский розыгрыш*".

إنَّ المنهج التقريبي الذي يسمح بتغيير التعبير ربما لا يتوافق مع الكلمات التي تحمل بداخلها سماتٍ اجتماعيةً والتي قد تمنع النقل المكتمل للقيم المعبر عنها في النصّ الأصلي، إذ إنَّ فكرة الحفاظ على المحتوى غالبًا مّا تكون نسبيةً وليست مطلقةً، وتعرّض الترجمة لخسائر حتميةٍ في أثناء عملية التحول، ومِن ثَمَّ، لا يمكن أن يكون نص الترجمة التقريبي هو المعادل الكامل والمطلق لنص الأصل، ومهمة المترجم هي جعل هذا التكافؤ كاملًا قدر الإمكان، وإن لم تسعفه الكلمة المقابلة في اللغة الهدف. ومثال ذلك حساء البورش الرُّوسي، فعلى الرغم من اشتماله على الخضار إلّا أنّه لا يمكن ترجمته بـ"حساء الخضار"؛ لاشتماله على الخضار الوطنية في روسيا التي يمكن شراؤها بأسعارٍ زهيدةٍ جدًّا، والتي غالبًا ما تعيش عليها الطبقة الفقيرة والمتوسطة، وهي الجزر والملفوف والبطاطا والشوندر، ويتطلب هذا إبقاء التسمية كما هي في اللغة المصدر، وإضافة هامشٍ وصفيٍّ توضيحيٍّ لبيان مكونات هذا الحساء الذي يعرفه المترجم المتعايش مع مجتمع اللغة الأصل لا المترجم الذي ينقل عن مترجمٍ آخر من لغةٍ ثالثةٍ وسيطةٍ.

والمنهج التقريبي لا يتوافق أيضًا مع ترجمة الجملة الشعرية التي تتطلب الحفاظ على السياق والوزن والإيقاع والذائقة الشعرية، إلَّا إذا كانت الترجمة تقريبيةً إبداعيةً بأدوات مترجمٍ موهوبٍ يصنف بأنّه مترجمٌ شاعرٌ.

---

1 . Бархударов Л. С./Язык и перевод/ (Вопросы общей и частной теории перевода)/ http://samlib.ru/w/wagapow_a_s/barhud-trdoc.shtml.

إنَّ للشعر العربي واستعاراته وجزالته جماليةً يتحسّسها القارئ كأنّه يرى لوحةً فنيةً مرسومةً، قال الشاعر (الوأواء الدمشقي، 1993، ص84):

فأمطَـرَتْ لُؤلـؤًا مِـن نَرجِـسٍ وسَـقَتْ   وَردًا وعَضَّـتْ عَـلى العُنّـابِ بالـبَرَد

فهذا البيت، على غرار أبياتٍ عربيةٍ لا تُعَدّ ولا تُحصى، يمكن أن يترجم تمامًا كما هو مع نقل الاستعارات كما هي.

وغالباً ما يتجنب مترجم النصوص الوثائقية أو العلمية أو الإخبارية ترجمة الصور الشعرية، ويتجرأ عليها المترجم الإبداعي الذي يرى اللوحة الشعرية ويصفها كما هي بغض النظر عن نقل الإيقاع الذي يُعَدّ مطلبًا صعبًا عند التحويل اللغوي.

إنَّ مفهوم قابلية الترجمة على أساس القاعدة التحويلية الذي تميّز به منظّرو القرن العشرين على وفق مبدإ "كل ما يمكن قوله بلغةٍ معينةٍ يمكن أن يقال بأيّة لغةٍ اخرى" مفهومٌ لا يخلو من بعض المآخذ، ومن غير مراعاة منهج الترجمة الوصفية، نرى أن التنظير في مجال الترجمة أخفق كثيرًا في تلبية احتياجات المترجمين العمليَّة.

وغالبًا مّا يُخفِق المترجم في تحويل التعبير في حالة عدم تطابق مقاييس القيم في بعض المجالات الموجودة في عمق ثقافة شعبٍ ما. ولتقريب الفكرة أكثر، نُمَثِّلُ بقيمةٍ معيّنةٍ موجودةٍ ضمن تقاليد الشعب الرُّوسي، هي عدم انتهاك قواعد السلوك في أثناء الحوار باللغة الرُّوسية، والتزام الحدود في طريقة محاورة الآخر. وهذا الأمر جزءٌ أساسيٌّ من ثقافة الشعب الرُّوسي، ففي اللغة الرُّوسية يُستخدم ضمير المخاطبة "أنت" لمخاطبة المقربين جدًّا، في حين يستعمل ضمير المخاطبة "أنتم" لمخاطبة أي شخصٍ آخر لا تجمعك به صفةٌ وديةٌ تسمح لك برفع التكلّف. وهناك فعلٌ من أفعال اللغة الرُّوسية هو (*Тыкать*) يأبى استعمال ضمير المخاطب "أنت"، ويَعُدّه إذلالًا وإهانةً متعمدةً للمخاطب إذا لم تكن طبيعة العلاقة بين المتكلم والمخاطب تسمح بذلك. هذا الفعل لا يمكن ترجمته إلى اللغة العربية لعدم وجوده أصلًا ضمن مقاييس القيم في أدب الحوار ضمن ثقافة اللغة العربية. ويمكن عدُّهُ مثالًا لاستحالة الترجمة، أحياناً، دون اللجوء إلى الأسلوب الشخصي واستخدام المنهج الوصفي.

كلمات التحبُّب والتلطيف والتصغير في اللغة الرُّوسيَّة:

اللغة الرُّوسية أكثرُ اللغات ابتكارًا لكلمات التحبُّب والتلطيف والتصغير. وهذه الكلمات غالبًا ما تكون مشتقةً من الكلمات الأصلية بإضافة لواحق لها، أو تكون كلماتٍ مستقلةً.

إنَّ التباين الواضح بين هاتين الوحدتين المعجميتين غالبًا ما يحدد الصوت الإنساني للتعامل الاجتماعي عمومًا وللعمل الإبداعي خصوصًا، ويظهر مواقف ومشاعر الشخص بمختلف تدرجاتها، فكلمات التحبب والتصغير تعطي انطباعًا مختلفًا تمامًا عن الانطباع المعبر عنه بالكلمة الأساسية نفسها التي تحمل المعنى نفسه، وقد تحمل التركيبة المعجمية الأصلية نفسها.

إنَّ اللواحق في كلمات التصغير والتلطيف والتحبُّب هي في حقيقتها ليست مجرد لواحق للكلمة، بل هي لواحق تكوينيةٌ للمعنى، تنطوي على معنًى آخر تمامًا على وفق إيماءاتٍ معنويّةٍ موضوعيةٍ بعيدةٍ عن الكلمة الأصلية، من خلالها يُعَبَّرُ عن أكثر المشاعر تنوعًا كالتعاطف، والمفارقة، والإهمال، والغضب، والإهانة. إن تنوع التدرجات العاطفية التي تقدمها اللواحق المتعدّدة يساعد على تشكيل الكلمات والأساليب التي تكشف عن أصالة اللغة وثقافة شعوبها.

وتخلق كلمات التصغير أحيانًا نبرةَ سخريةٍ في طيّات الكلام لُحِظَت في أعمالٍ أدبيةٍ عملاقةٍ كرواية **الجريمة والعقاب** من خلال قول المحقّق: "أعرف أنّه ضحيتي""*он моя, я знаю,* *жертвочка*" ، فهنا جاءت كلمة "الضحية" بصيغة تصغيرٍ بإضافة اللواحق لتحمل في طياتها السخرية أو الاستهانة. مثل هذه الكلمات ضمن هذا السياق التعبيري تمثِّل صعوبةً كبيرةً للمترجم الإبداعي، وقلّما يتمكّن المترجم من اجتيازها وتتطلب استعمال المنهج الوصفي والأسلوب الشخصي للمترجم.

وقد أصدرت أكاديمية القوات المدرعة في الجيش الصيني في بكين بتاريخ 3/ 4/ 2019 دراسةً تبحث في وظائف كلمات التصغير والتحبّب في رواية **الجريمة والعقاب**. وتبيّن دور هذه الكلمات الوظيفي في نقل المشاعر والمواقف الموضوعية في هذه الرواية بالذات، ومدى عمق الأسلوب السردي لفيودر دستويفسكي من خلال استخدام كلمات التصغير والتحبّب.

إنَّ شخصية آلونا إيفانوفنا في **الجريمة والعقاب** شخصيةٌ مثيرةٌ للاشمئزاز، لكن تقييم الكاتب في بعض المواضيع يثير الشفقة ويزيل جزءًا من الاشمئزاز الذي يشعر به القارئ. إنّه يصف عينيها بطريقة التصغير وبإضافة اللواحق: "كانت عجوزًا في الستين من عمرها، ضئيلة الجسم، جافةً، ولها عينان حادتان وشريرتان":

"*Это была крошечная, сухая старушонка, лет шестидесяти, с вострыми и злыми глазками*".

فعبّر الكاتب عن صفة العينين هنا بصيغة التصغير.

وتتضمن صيغ التصغير في هذا النصّ أحيانًا عمقًا أدبيًّا فلسفيًّا نفسيًّا كبيرًا يتجمّع حول تفسير وجودها في سياق الجمل، فإمّا أن يكون الكاتب قد قدم، على نحوٍ عميقٍ، فكرة قيمة الحياة البشرية بغض النظر عن تدني مستوى طباع صاحبها، وإمّا أن يكون النصّ قد حمل معاني تصويريةً ووظيفيةً في الوقت نفسه يجسدها التناقض عند تصور شكل العينين:

"*только виднелись её сверкавшие из темноты глазки*"[1].

واستنادًا إلى البحث السّابق، يمكن القول إنّ وصف دوستويفسكي للشخصيات في رواية **الجريمة والعقاب،** ولا سيّما وصف ملامح والد سونيا السكير المتورم أحد شخصيات الرواية، يضيف كثيرًا من كلمات التحبُّب حتى يكسر حدّة الاشمئزاز لدى القارئ لما تحتويه الشخصية من عمقٍ إنسانيٍّ لا يجوز إغفاله. وكذلك في وصف سونيا نفسها أضاف دوستويفسكي صيغ التحبُّب في مواقف كثيرةٍ حتى إلى اسمها "سونتشكا"، بغض النظر عن نواقص الشخصية.

ويصعب على أي مترجمٍ، مهما كانت عبقريته، نقل العواطف المتجسدة في صيغ التحبُّب والتصغير بكلّ تدرجاتها، ويبقى النصّ على الدوام فاقدًا لجزءٍ كبيرٍ من روحيتهن ولا يمكن تجاوز ذلك جزئيًّا إلّا بالشرح، وبإضافة كلماتٍ عاميةٍ شعبيةٍ على شكل هامشٍ على وفق المنهج التقريبي للترجمة.

الأساليب الشخصيَّة في ترجمة كلمات السِّباب وصعوبة تجنُّب تحوير النصّ:

يواجه المترجم حتمًا بعض أنواع الصعوبات بسبب الفرق في مستويات الخصوصية والدقة؛ إذ إن عدم التوافق في الشكل والوظيفة، وتصدي العامل الثقافي للكلمات الفاحشة وكلمات السب والشتيمة، لهما نصيبٌ لا بأس به في هذه الصعوبات.

وكلمات السب متنوعةٌ ومتعددةٌ، ولكل كلمةٍ معناها ومصدرها، وهذه الكلمات حاضرةٌ بقوةٍ في النصوص الإبداعية الرُّوسية، ولكلٍّ منها خصوصيتها ووظيفتها.

وتأتي كلمات السب أحيانًا على شكل سيلٍ غير متجانسٍ من الكلمات، وفي هذه الحالة تمنح المترجم حريةً في ترجمة هذا السيل إلى سيلٍ مقابلٍ في اللغة العربية، يحمل كلمات سبٍّ غير متجانسةٍ

1 . Го Чжинань‹ Го Юйцзинь‹ Гао Ни/ Академия Бронетанковых Войск Армии‹ г. Пекин‹ Китай/ ФУНКЦИИ УМЕНЬШИТЕЛЬНО-ЛАСКАТЕЛЬНЫХ ОБРАЗОВАНИЙ В РОМАНЕ "ПРЕСТУПЛЕНИЕ И НАКАЗАНИЕ: http://www.gramota.net/materials/2/2019/6/3.html.

لا تدل إلّا على انحطاط الموقف وصاحبه. وفي حالاتٍ أخرى تكون الشتيمة موجهةً بعمقٍ من أجل إضفاء صفةٍ معينةٍ على شخصيةٍ ما ضمن العمل الأدبي، وقد تكون جوهر العمل، ففي هذه الحالة يجب على المترجم التمعُّن في خصوصية الكلمة ووظيفتها وأصل مصدرها، وعلى أيّة فئةٍ من الناس أطلقت. وبسبب اختلاف العامل الثقافي ربما لا نجد كلمةَ سبٍّ (غيرَ إباحيةٍ) مشابهةً في اللغة العربية، وهذا ما يدفع المترجم إلى استعمال الأسلوب الشخصي للتكيف مع معنى الكلمة، أو إلى محاولة شرح أصلها على شكل هامشٍ. وفي أحيانٍ كثيرةٍ تُختَزَل الكلمةُ أو تُحذَف ويُحاوَل التعبيرُ عنها على نحوٍ آخر (بعيدٍ عن الإباحية التامة)، وقد يُسَبب هذا الاختزال أو الحذف تحوير معنى النصّ ومقاصد مؤلفه. ولنأخذ مثالًا لذلك رواية الكاتب الرُّوسي فيكتور بيليفين، فاسم الرواية باللغة الرُّوسية حرفيًّا هو **Поколение, П**، ولا يمكن أن يترجم حرفيًّا لأن كلمة (*Поколение*) تعني بالعربية جيل، والحرف (*П*) هو الحرف السابع عشر في اللغة الرُّوسية، ولا يمكن أن يترجم اسم الكتاب بهذه الصيغة، بل يمكن أن يترجم بـ"جيل السبعينيات"، وذلك من خلال الأحداث لا من خلال اسم الكتاب.

ففيكتور بيليفين يصور جيلًا روسيًّا نضج وتشكل خلال الإصلاحات السياسية والاقتصادية في التسعينيات. والرواية تجري في موسكو في التسعينيات، وشخصيات الرواية تمثل الصحفيين وقطاع الطرق وسائقي سيارات الأجرة والباعة الجوّالين ومدمني المخدرات، الذين تشكل حواراتهم وأفكارهم وأوصافهم ومشاهدهم اليومية الخطوط العريضة لمجتمع روسيا في تسعينيات القرن العشرين. وينقل الكاتب بدقةٍ على لسان أبطاله نموذج الخطاب في تلك البيئة الاجتماعية التسعينية. وممّا لا شكّ فيه أنّه لا يمكن الاستغناء عن المفردات الفاحشة التي كانت سائدةً في كل أنواع الأحاديث وعلى جميع المستويات. ويصعب على المترجم إلى اللغة العربية أن يكتب بعلنيةٍ وصراحةٍ ما جاء على لسان شخصيات الرواية، ومن ثَمّ، في حالة حذف معاني المفردات أو تحويرها ستفقد الرواية عنصرًا من أهم العناصر التي تصف هذا الجيل، وتفقد ملمحًا مهمًّا من ملامحها وفحواها. وهناك رواياتٌ أخرى مثل رواية **سانكيا Санькя** للكاتب الرُّوسي زخار بريليبين، يتحدث فيها الكاتب عن الثوار المراهقين الذين يتوقون إلى الإطاحة بالرئيس، ويحملون طابعًا متهورًا في طرائق الاصطدام بالشرطة، ويشربون الفودكا التي لا تناسب أعمارهم، ويتلفظون بكلماتٍ بذيئةٍ جدًّا تتعدّى جميع الحدود.

حصلت هذه الرواية على جائزة أكثر الكتب مبيعًا في روسيا، ولكن ترجمة هذه الرواية إلى اللغة العربية تتطلب جرأةً ربما لا يتقبلها القارئ المحلي الذي لا يتصور أصلًا أن تطبع هذه الكلمات وتنشر. ولذلك يضطر المترجم إلى الحذف والتحوير، وقد يفقد الأمانة في نقل ما كتبه المؤلف.

لا تكمن المشكلة الحقيقية في هذا النوع من الترجمات في تقنيات الترجمة، ولا في صعوبة إيجاد الكلمات المقابلة للمعنى التكافُئي في ذهن المترجم، ولا نحتاج هنا إلى المنهج الوصفي أو المنهج التحويلي في الترجمة، بل المشكلة هنا ثقافيةٌ بيئيةٌ على نحوٍ مطلقٍ، وتكمن في عدم القدرة الأخلاقيّة والتربويّة على إيراد المفردات المقابلة ولا البدائل التي تناسبها.

التباين والتوافق في ترجمة الأمثال الشعبيَّة:

تحمل الأمثال الشعبية حكمة الأسلاف وفلسفتهم العملية وأخلاقهم، وتكشف عن تجارب الشعوب في مختلف مجالات الحياة بكل ذاكرتها التاريخية، وتصنف بأنّها نوعٌ من أنواع الفولكلور الشعبي.

إنَّ صعوبة ترجمة الأمثال تنبع من شدّة خصوصيتها الاجتماعية والتباين الثقافي البيئي الذي يفرض غياب الكثير من المفردات الشديدة الخصوصية ضمن الطبقات الشعبية المختلفة. وهناك أمثالٌ شعبيةٌ عربيةٌ مُعادلةٌ لبعض الأمثال الرُّوسية من حيث الاستخدام والتكوين المعجمي والمعنى، فهذه الأمثال، عند ترجمتها بدقةٍ، لا تفقد معناها، وتستخدم في كلتا اللغتين، نحو: "*Куй железо, пока горячо*" "اطرق الحديد وهو ساخن"، و"в каждой шутке есть доля правды" "في كل مزحةٍ، هناك بعض الحقيقة". وهناك أمثلةٌ أخرى قريبةٌ من السياق ومن المعنى مع اختلافٍ في التعبير، نحو: "من حفر حفرةً لأخيه وقع فيها"، ففي اللغة الرُّوسية يقول المثل المشابه: "*Не рой другому яму, сам в неё попадёшь*" "لا تحفر حفرةً للآخر، أنت نفسك ستسقط فيها"، فهنا يجوز أن نضع المثل العربي كما هو بوصفه ترجمةً مثاليةً معادلةً للمثل الرُّوسي. وهناك أمثالٌ أخرى قد نستطيع أن نصوغها على نحوٍ لا يشوه الشكل ولا السياق ولا الإيقاع، نحو: "*Не тот хорош кто лицом пригож, а тот хорош, кто для дела гож*" "الحسن ليس حسن الشكل، وإنما حسن العمل".

بعض الأمثال هي، كما يقال، السهل الممتنع في الترجمة وتحتاج إلى صياغةٍ مختلفةٍ لترجمتها، ولا سيّما الأمثال التي تعتمد على تكرار الكلمة مع تغيير النهايات *молодец к молодцу*، فبالتصرف

والأسلوب الفردي يمكن توضيح معنى المثل على النحو الآتي: "مجموعةٌ رائعةٌ من الشبان أو كل واحدٍ أفضل من الثاني". إن استعمال المنهج الوصفي يساعد على تقريب المعنى إلى ذهن المتلقي، فالمثل الرُّوسي "*он родился в рубашке*""إنه مولودٌ بقميصٍ" يدل على الشخص المحظوظ أو الغني منذ الولادة، ويقابله تقريبًا في العربية "وُلِدَ وفي فمه ملعقةٌ من ذهبٍ"، لكن عند ترجمته حرفيًّا قد يصعب على المتلقي فهمه. وهناك أيضًا المثل الذي يعبر عن التخلي عن الحلم أو الطموح طوعًا لاستحالة تنفيذه، ويقابله في اللغة العربية من حيث المعنى "العين بصيرةٌ واليد قصيرةٌ"، ولكن يختلف تمامًا من حيث التركيب اللغوي "*Рад бы в рай да грехи не пускают*"، فإذا ترجمنا المثل بدقةٍ فستكون الترجمة "سأكون سعيدًا في الذهاب إلى الجنة، ولكن الذنوب لا تسمح". وهناك الأمثال التي تعتمد على الإيحاءات لا الكلمات الصريحة بحيث تصعب ترجمتها حرفيًّا، فالمثل الرُّوسي "*Издали и так*, **и** *сяк, а вблизи ни се, ни то*" يدل على الشخص الذي يبدو رائعًا من بعيدٍ ولكنه لا يساوي شيئًا عند التعرف إليه من قُربٍ، ويقابله في اللهجة المصرية "مِن بَرَّه هَلَّه هَلَّه ومِن جوَّه يعلم الله"، وفي الفصحى "ترى الفتيانَ كالنَّخل وما يُدريكَ ما الدَّخل**!**".

هناك من يترجم الأمثال على شكل مقالةٍ صغيرةٍ لكل مثلٍ، ويدخلُ فيها الترجمة الحرفية والأمثال المقابلة في لغاتٍ أخرى وتعليقات شخصية على المثل، مثل ترجمات الدكتور ضياء نافع الممتلئة بالتعليقات الجميلة ووجهات النظر الخاصة والأمثال التقريبية، وهذا أفضل تطبيقٍ للأسلوب الشخصي والمنهج التقريبي في ترجمة الأمثال والحكم الشعبية[1].

ضرورة المنهج الوصفيّ والتقريبيّ في ترجمة النوع الأدبيّ الشعبيّ الفنِّيّ:

النوع الأدبي الشعبي شكلٌ معقدٌ من أشكال الوعي الاجتماعي يتضمن الثقافة الروحية لشعبٍ ما. ويُعَدّ الفولكلور هو الأساس التاريخي للثقافة الفنية، وهو يستلهم فكره من عصورٍ مضت بكل ما تحمل من القيم الأخلاقية الأساسية للشعب التي غالبًا ما تسمى "الجذور". ويظهر التحليل العام عدم تناسق التقاليد الرُّوسية والعربية في نقل المكوّنات، وبذلك تتعقد طرائق الترجمة ويصعب الاحتفاظ بالميزات اللغوية الشعبية.

إنَّ جوهر الثقافة الفنية الشعبية يركز على أكثر الأشياء قيمةً، ويقدم إسهامًا مهمًّا في فهم الأساسيات العميقة التي تشكل أصالة العقلية الوطنية وتمنحها نكهةً وطنيةً فريدةً من نوعها.

---

1 . راجع ترجمات دكتور ضياء نافع للأمثال: https: //www.beider-media.se /?p=14619.

ويُعَدّ الأدب الشعبي الفني أداةً تعليميةً مهمةً تطوّرت على مدى قرونٍ طويلةٍ وأثبتت على نحوٍ مقنعٍ قدرتها التأثيرية. إن الأدب الفني الشعبي يجسد حياة الناس بكل سلبياتها وإيجابياتها: كفاحهم، ومعتقداتهم، وعاداتهم وتقاليدهم، وميزاتهم، واجتهادهم، ومواهبهم، وولاءهم وإخلاصهم غير المحدود للشعب والوطن. وتفرض ترجمة الفولكلور والفن الشعبي مهمةً خاصةً على المترجم الذي عليه أن يحدد الاستراتيجية الرئيسة للتكيف الثقافي لمتلقي النصّ غير المدرج أصلًا في التركيبة الاجتماعية والثقافية.

إنَّ الأغاني الشعبية المعتمدة على الأشعار الشعبية تحمل الإبداع اللفظي والشعري الذي بُني على وفق قوانين هيكليةٍ محددةٍ، غالبًا ما تكون مرتبطةً بالواقع المحلي، وتحمل صفاتٍ متأصلةً في المجتمع الذي أنتجت فيه، وتتضمن أحداثًا كانت قد حصلت بالفعل ويمكن أن تحصل في المستقبل، وقد تجذرت داخل عقلية الشعوب وكشفت عن ثقافتهم ولغتهم وأصبحت مفهومةً لديهم دون غيرهم. وهي مثالٌ للفن الوطني الذي يحمل طبيعةً استثنائيةً في السرد، وأساليب الترجمة التقليدية لم تتطور بعدُ لتصل إلى عمق هذا النوع من السرد.

والفولكلور الذي تدخل ضمنه الأغنية الشعبية جزءٌ أساسيٌّ من الأعمال الشعبية الحاملة لسمات المجتمع وشخصياته، التي تتسم بصفاتٍ وطنيةٍ صعبة الإرسال يعبر عنها كل مترجمٍ بطريقته الخاصة. ولذلك، لا ينشأ الاختلاف في عمل المترجمين المختلفين للعمل نفسه فقط، بل في بعض الأحيان تظل مبادئ نقل الصور والتلوين الدلالي في أعمال المترجم نفسه غير واضحة المعالم ومشوشةً لذهن المتلقي.

يتناول هذا البحث واحدةً من أكثر الأغاني الشعبية حضورًا في ذهن المواطن العربي، هي أغنية "أبجد هوز" للمطربة ليلى مراد، التي تحمل في كل مفرداتها خصوصيةً شعبيةً، فعلى المترجم الذي ينوي ترجمة هذه الأغنية أن يوضح في مقدمةٍ خاصةٍ، قبل الخوض في الترجمة، قصة الأغنية بحسب ذاكرة شعبها.

ومن أجل أن يفهم المتلقي الأجنبي معنى المقطع "أستاذ حمام نحن الزغاليل" على المترجم أن يوضح أن اسم مدرس اللغة العربية هو حمام، ولكي يفهم المتلقي معنى المقطع "إن جاء زيد أو حضر عمرو" على المترجم أن يوضح أهمية هذه الأسماء في شرح قواعد اللغة العربية ضمن المناهج الدراسية الرسمية، وهكذا. معنى ذلك أن يكون المتلقي الأجنبي محيطًا بكل دواخل الأغنية

الشعبية وخصوصيتها، أو أن تكون الترجمة عبارةً عن كلماتٍ غير مترابطةٍ عصيةٍ على الفهم وأشبه بالطلاسم.

اللغة الوسيطة في الترجمة: مشكلة الأسلوب الشخصيّ والتعمُّق في المفردة دون معرفة اللغة الأصليَّة للنصِّ الإبداعيّ:

تتميَّز الترجمات العلمانية الإبداعية الأدبية بحرية التصرف واستعمال القدرات الأسلوبية والقواعدية في ترتيب النصّ. فالترجمات العلمانية، بأشكالها الأدبية الإبداعية، تعطي المترجم أفقًا وحريةً في إدخال التغييرات، على أن يُحافَظَ على فكر المؤلف وتفاصيله الوصفية للمشهد أو النصّ وتُعَزِّزَ الانفعالية فيه.

إن لم يكن مترجم النصّ الأدبي موهوبًا وله ملكةٌ أدبيةٌ فقدَ النصّ جماليته وروحه الفنية، فأن يعرفَ المترجم قدراته ويفرز الترجمات التي تناسبه أولُ خطوةٍ في نجاح العمل الإبداعي. ومعرفة لغة النصّ الأصلية واللغة الهدف تقلل قدر الإمكان من فجوات الترجمة التي يصعب على أيّ مترجمٍ تفاديها على نحوٍ مثاليٍّ. وهنا لا بدَّ من الإشارة إلى ترجمات كلاسيكيات الأدب الرُّوسي التي وصل معظمها إلينا عن طريق لغةٍ ثالثةٍ ولم تترجم ترجمةً مباشرةً من الرُّوسية، ففقدت روح النصّ الأصلي في جوانب كثيرةٍ؛ لأنها ببساطةٍ ترجمت أسلوب المترجم الوسيط بين اللغتين وثقافته بكل ما في ترجمته من أخطاءٍ محتملةٍ، ولم تنقل هذه الترجمات أسلوب المؤلف الأصلي نقلًا مباشرًا. فالمترجم سامي الدروبي الذي أغنى المكتبة العربية بترجمة أعمال دوستويفسكي مترجمٌ متمكنٌ من اللغة الفرنسية وقد ترجم الأعمال باقتدارٍ عالٍ من اللغة الفرنسية.

يتميز دوستويفسكي بقدراتٍ إبداعيةٍ واسعةٍ ومتنوعةٍ على نحوٍ غير اعتياديٍّ، إنه سيد الكلمات، فريدٌ في اختياره الدقيق وعرضه الماهر لكل ما يكشف عن هوية الشعب الرُّوسي وروحيته. وأعمال دوستويفسكي مشبعةٌ بأغنى المواد اللغوية الأدبية، ومن ذلك المقارنات والاستعارات والسمات والوحدات اللغوية والأمثال والأقوال والمرادفات والكلمات الشائعة، وهذا هو سبب استحقاق السمات الأسلوبية لنثر هذا المؤلف أن تُنقَلَ نقلًا مباشرًا.

الشعب الرُّوسي نفسه توقف كثيرًا ليتأمل عبارات دوستويفسكي. ولعمق اللغة الخاصة التي يكتب بها دوستويفسكي، أَلَّفَ اللغوي الأكاديمي الرُّوسي يوري كاراولوف **قاموس لغة دوستويفسكي** وتولت الأكاديمية الرُّوسية للعلوم، معهد اللغة الرُّوسية المسمى **V.V.**

Vinogradova، إصدار هذا القاموس وإدخاله في النظام المعجمي الذي يتضمن مجموعةً من القواميس المتخصصة (الجغرافية، والنحوية، واللغوية، وغيرها من القواميس التي تحمل صفةً تخصصيةً). ويمثل **قاموس لغة دوستويفسكي** الشخصية اللغوية للكاتب التي تشتمل على رسم الكلمة وفلسفتها وقوتها الدعائية وانفجاراتها العاطفية، التي تمثل الشخصية الرُّوسية في النصف الثاني من القرن التاسع عشر[1].

لو افترضنا أن سامي الدروبي، بكل موهبته العريضة، كان متمكنًا من اللغة الرُّوسية لتمكّن من ترجمة هذه الأعمال بروحيةٍ أخرى وبلمساتٍ روسيةٍ ولوصلت إلى القارئ على نحوٍ مختلفٍ، وما كان ليختار كلمة "تمزقات" عنوانًا للجزء الثاني من **الإخوة كرامازوف** (*Надрыв*). إن هذه الكلمة تعبر كما أراد دوستويفسكي، بالمعنى النفسي، عن انفجارٍ عاطفيٍّ لا يمكن التحكم به وعن اعترافاتٍ هستيريةٍ عند نقل المشاعر الحميمة، فهي في هذه الحالة تختلف عن ترجمة الكلمة نفسها بتعبيرها العلمي"*надрыв мышцы*" "تمزقٌ عضليٌّ"، أو"*надрыв связок колена*" "تمزق أربطة الركبة".

إنَّ كلمة(*надрыв*) كلمةٌ متجذرةٌ في الثقافة الرُّوسية بمعناها الروحي ومعبرةٌ عن سلوكٍ وتفكيرٍ يحملان صفة عامة الرُّوس، وهي تعني في بعض الأحيان المبالغة الهستيرية في التعبير عن المشاعر، وهي في رواية **الإخوة كرامازوف** تحمل عاطفة ومشاعر كاترينا إيفانوفنا، البعيدة المنال، تجاه ميتيا كرامازوف بكل ما فيها من عذاباتٍ وهستيريا. وفي النسخة الألمانية من ترجمة **الإخوة كرامازوف** تركت كلمة (*надрыв*) كما هي دون ترجمةٍ لتفردها اللغوي، ولأنها تكررت كثيرًا وحملت معاني مختلفةً بحسب المواقف داخل الرواية نفسها. واستعان المترجم الألماني بالترجمة الوصفية للتعبير عن هذه الكلمة التي تحمل في طياتها معاني كثيرةً متداخلةً مركبةً. ويوجد بحثٌ كاملٌ عن هذه الكلمة في الويكيبيديا[2].

ملابسات الترجمات القرآنيَّة:

هناك نوعٌ معين من الترجمة تختلط فيه مقاصد المترجم ومقاصد مبدع النصّ الأصلي، ومعنى ذلك أن تكون الترجمة موجهةً بقصد التوصيل الحقيقي للنص، من طريق الإيضاح المعتمد على

1 . Словарь языка Достоевского гл. ред. Ю.Н. Караулов/ http://slovari.ru/default.aspx?s=0&p=227.

2 . Nadryw / https: / /de.wikipedia.org /wiki /Nadryw.

المعرفة الكافية بماهية النصّ وما حوله، وأحيانًا على الإيمان المطلق بما جاء في النصّ، أو بقصد توصيل الموقف فقط، بمعنى إعادة تركيب النص بحسب رؤية المترجم لتوصيل معنى محتوى النصّ بغض النظر عن التزام أسلوب المؤلف، أو بقصد التضليل وتوجيه النصّ الأصلي على وفق أهدافٍ معينةٍ.

الترجمات المقدسة أفضل نموذجٍ لهذا النوع من الترجمات. فترجمة النصوص المقدسة بالذات، إذا كانت أمينةً وموافقةً لمقاصد النصّ الأصلي، تُلزِمُ المترجمَ التقيُّدَ التام بكلمات النصّ على أن تنقل نقلًا إبداعيًّا بحسب بنية اللغة المترجم إليها. وتكمن صعوبتها في مزج الإبداع والإقناع ضمن نطاق التقيُّد التام بالكلمات الإلهية، ومحاولة التقيُّد بالإيقاع النثري. وبهذا تشارك الترجمات العلمانية العلمية البحتة في الجزئية التي تتطلب التزامًا حرفيًّا لتوصيل الفكرة وتخالفها في الجزئية التي تخص الإبداع.

استخدم اللغوي الأمريكي يوجين نيدا (1914–2011)، صاحب نظرية التكافؤ الديناميكي الذي أشرف على الجهود المشتركة لترجمات الإنجيل، منهج التكافؤ الوظيفي في ترجمة الكتاب المقدس. وقد ذكر في كتابه **مدخلٌ إلى علوم الترجمة** سنة 1964 أن ثمة نوعين من التكافؤ اللغوي. فالتكافؤ الرسمي، بحسب ما ذكر يوجين نيدا، يرجح الأصل ويرمي إلى توفير إمكان المقارنة المباشرة للنصوص المتعددة اللغات، ويلتزم الحفظ الإلزامي لجزءٍ من الكلام في أثناء الترجمة، وعدم تقسيم الجملة الأصلية أو إعادة ترتيبها، والحفاظ على علامات الترقيم، والفقرات، وتطبيق مبدإ التوافق أي ترجمة كلمةٍ معينةٍ بكلمةٍ مكافئةٍ تستعمل دائمًا هي نفسها في جميع التعابير، ويجب شرح أي انحرافاتٍ عن النصّ الأصلي في الحواشي السفلية (**Nida**, 1964). أمّا التكافؤ الديناميكي فإنه يسعى، بحسب ما ذكره نيدا أيضًا، لضمان التأثير المساوي لتأثير النصّ الأصلي في قارئ الترجمة. ويجب أن يتكيف الأسلوب على نحوٍ يبدو النصُّ معه كأن مبدعه قد كتبه بلغةٍ أخرى، بمعنى أن التكافؤ الديناميكي لا يسمح بخيانة الوظيفة الرئيسة للترجمة، ويكون بديلًا تواصليًّا كاملًا للنص الأصلي (المرجع نفسه).

على هذا، يصعب أن يحقق التكافؤ الرسمي تكافؤًا في رد فعل القارئ، كما أن التكافؤ الوظيفي البحت ربما لا يحافظ على كلمات الله الإبداعية، ولذا فإن ترجمة القرآن الكريم تحتاج إلى عبقرية المزج بين التكافؤ الرسمي والتكافؤ الوظيفي.

إذا تناولنا الترجمات الأمينة الصحيحة للقرآن الكريم إلى الرُّوسية ودرسناها جيدًا، فسنجد أخطاءً (غالبًا ما تكون غير مقصودةٍ) قد تحوِّر المعنى، أو تستفز التساؤل السلبي في عقلية القارئ الرُّوسي المعروفة بدقتها والاهتمام بأبسط التفاصيل والبحث بما وراء المعنى. هذه الأخطاء لا يلحظها إلا المترجم المستوعب للغتين بالدقة نفسها تقريبًا، الذي يكون في الوقت نفسه مؤمنًا، ويمتلك روحًا تبشيريةً تعتمد أساسًا على الرغبة في استقطاب أكبر عددٍ ممكنٍ من الناس لقراءة القرآن الكريم، وحثهم على التعمق في معاني الآيات القرآنية وما يكتنفها من تفسيراتٍ وإعجازٍ علميٍّ.

ولأنَّ على مترجم القرآن أن يتوخى الدقة قبل الإبداع في ترجمة كلام الله، ربما لا تُشبع هذه الدقة فضول المتلقي الأجنبي، ولا تُمِدُّهُ بالفهم الكامل لبعض المفردات بسبب بلاغتها الإعجازية في الأصل القرآني، وحتى لا تُثبَّط عزيمة القارئ في الاسترسال في القراءة وجبت هنا الترجمة الوصفية والتقريبية باستعمال الأسلوب الشخصي على شكل هوامش خارج النصّ.

يتناول هذا البحث واحدةً من أكثر ترجمات القرآن الكريم أهميةً، هي ترجمة المير كولييف التي تشتمل على بعض الملابسات التي قد يبدو أنها بسيطةٌ، لكنها أخطاءٌ قد تشوش تمامًا على فكر القارئ وتستدعي أسئلةً جدليةً تشكيكيةً. فإذا أخذنا جزءًا من الآية 26 من سورة البقرة هو قوله تعالى: ﴿إِنَّ الله لاَ يَسْتَحْيِي أَن يَضْرِبَ مَثَلاً مَّا بَعُوضَةً فَمَا فَوْقَهَا﴾ (**القرآن الكريم**، "سورة البقرة"، الآية 26) فسنجد المترجم في الترجمة الرُّوسية يقول: "إن الله لا يستحْيِي أن يضرب مثلاً ما بعوضةً أو أكبر منها" *Аллах не смущается приводить притчи, Воистину что больше него, о* "*комаре или том*"[1]. بهذه الطريقة يظن القارئ باللغة الرُّوسية أن أصغر المخلوقات عند الله هي البعوضة، وبهذا تكون الترجمة مخطئةً تمامًا وتبعد المتلقي عن التفكير في الإعجاز العلمي لهذه الآية الكريمة. ولنأخذ مثلًا آخر من سورة البقرة، الآية 49: ﴿وَإِذْ نَجَّيْنَاكُم مِّنْ آلِ فِرْعَوْنَ يَسُومُونَكُمْ سُوءَ الْعَذَابِ يُذَبِّحُونَ أَبْنَاءَكُمْ وَيَسْتَحْيُونَ نِسَاءكُمْ وَفِي ذَلِكُم بَلاء مِّن رَّبِّكُمْ عَظِيمٌ﴾ (**القرآن الكريم**، "سورة البقرة"، الآية 49): "**Вот Мы** *спасли вас от рода Фараона. Они подвергали вас ужасным убивали ваших сыновей и оставляли в живых*

---

1 . Воистину، Аллах не смущается приводить притчи о комаре или том، что больше него. http: / /xn----8sbemuhsaeiwd9h5a9c.xn--p1ai /smyslovoj-perevod-kulieva-sury-1-po-20.html.

и мучениям женщин ваших"[1]. فقد تُرجمت "يسومونكم"، و"يذبحون"، و"يستحيون" بصيغة الماضي ففقدت بلاغتها القرآنية التي تفرق بين "نجيناكم"، بوصفها صيغةً فعليةً ماضيةً، والأفعال التالية بوصفها صيغةً حاضرةً ومستقبليةً، بما يعطي أفقًا مختلفًا بين الصيغتين في الجملة نفسها. وكذلك "يستحيون نساءكم" تُرجمت بـ"تركوا نساءكم على قيد الحياة"، وهذه كذلك ترجمةٌ ناقصةٌ ومقطوعةٌ استوجبت أيضًا المداخلة التقريبية كهامشٍ خارج النصّ.

تكون الكلمة، في بعض الأحيان، غير موجودةٍ أصلًا في ثقافة اللغة المستهدفة، مثل أسماء الملابس والمأكولات، وقد تكون غائبةً عن المرحلة الزمنية الحديثة حتى للغة النصّ الأصلية. ففي الآية 57 من سورة البقرة، ترجِمَ "المن والسلوى" ترجمةً موافقةً للتوراة "دقيق السميد وطيور السمان""*Мы осенили вас облаками и ниспослали вам манну и перепелов*"[2]، مع أن التفسيرات القرآنية لا تلتزم هذا المعنى قطعيًّا.

التفرد اللغوي، بحسب نظرية الترجمة اللغوية للمنظر واللغوي الاسكتلندي جون كاتفورد، معناه "عدم القدرة على إيجاد تركيبةٍ معادلةٍ في اللغة المستهدفة" (**CATFORD**, 1965)، أي أن يكون عمق المفردات وموقفها الوظيفي غائبًا تمامًا عن ثقافة اللغات الأخرى وتركيبتها. فكلمة "الأنعام"، مثلًا، تُرجمت إلى اللغة الرُّوسية في ترجمة المير كولييف بـ"الماشية أو البهائم"(*скот*)، في حين أن كلمة "الأنعام" لها تفردٌ لغويٌّ تعجز اللغات الأخرى عن إيجاد تركيبةٍ معادلةٍ له تُصوِّر المعنى.

إنَّ الاختلافات البلاغية والدلالية بين لغة القرآن واللغة العربية المدرجة في المعاجم والقواميس، وعدم القدرة على إيجاد ما يعادل كلمات الله في اللغة المستهدفة أو العمق المحيط بالنصّ الإلهي، تتطلب اجتهاداتٍ تفسيريةً عالية المستوى لنقل المحتوى والمعنى وللمساعدة على تقريب معنى النصّ الإلهي، ولكنها في كل الأحوال، بحسب ما ذكره الفرنسي جاك دريدا صاحب نظرية

1 . Вот Мы спасли вас от рода Фараона. Они подвергали вас ужасным мучениям، убивали ваших сыновей и оставляли в живых ваших женщин/ http://xn----8sbemuhsaeiwd9h5a9c.xn--p1ai/smyslovoj-perevod-kulieva-sury-1-po-20.html.

2 . Мы осенили вас облаками и ниспослали вам манну и перепелов/ http://xn----8sbemuhsaeiwd9h5a9c.xn--p1ai/smyslovoj-perevod-kulieva-sury-1-po-20.html.

التفكيك، لا تجنبنا أبدًا خسارة الكثير من الجماليات الإبداعية الفريدة التي لا يمكن تعويضها في أثناء عملية نقل المعنى وتترك "فجوةً غير قابلةٍ للتعبئة"[1].

هناك كلماتٌ في القرآن الكريم تحمل طبيعةً متغيرةً على وفق مكانها في الآية الكريمة. فعلى سبيل المثال، كلمة "فتنة" كلمةٌ موسوعيةٌ متغيرة المعنى بحسب موقعها في الآية. فهي قد تعني الامتحان أو الشرك أو محاولة لبس الحق بالباطل والعذاب ومعانيَ أخرى. ولم تستوفِ كلمة "فتنة"، زيادةً على الكثير من الكلمات القرآنية الموسوعية، في ترجمة المير كولييف معانيها بحسب مواقعها التفسيرية في الآيات الكريمة.

إنَّ أمثلة ملابسات الترجمة القرآنية إلى الرُّوسية وأخطائها هائلةٌ، وهي تمثل تحديًا لا يستهان به، وتحتاج إلى بحثٍ مستقلٍّ. ولوجود أعدادٍ ضخمةٍ من المسلمين على أراضي روسيا لا يمتلكون اللغة العربية ومفاتيحها، تتطلب إعادة ترجمة القرآن إلى الرُّوسية تنظيرًا خاصًّا وجهدًا فوق العادة هو أمانةٌ في أعناق النخبة المؤهلة تأهيلًا لغويًّا عاليًا من المترجمين العرب المسلمين.

التأهيل اللغويّ الإبداعيّ:

إنَّ عدم التخصص الواضح في اتجاهات الترجمة يشبه عدم التخصص في جميع المجالات العلمية الأخرى. والتأهيل اللغوي العالي يمكن أن يتحقق من خلال التخصص، في مرحلةٍ مبكرةٍ من العمر في المرحلة الدراسية. فتحديد الاتجاه العلمي مهمٌّ جدًّا لتحديد صنف المترجم. ومن الخطط المفضلة لتطوير الترجمة فرز العقول التي لديها استعداداتٌ لغويةٌ جنبًا إلى جنبٍ مع استعداداتها العلمية، لكي نحصل على ملاكٍ مؤهلٍ. وكذلك يجب توجيه المترجم المستقبلي إلى دراسة الصنف المطلوب في بلد اللغة الهدف بعد تأهيله للتعمق في لغته الأم داخل بلده في مراحل مبكرةٍ، وكذلك في أوليات اللغة المطلوبة والاتجاه العلمي المطلوب. بهذه الطريقة، نحصل على مترجمين في جميع المجالات لهم أسلوبهم العالي المتخصص القادر على نقل الثقافات من جميع مصادرها.

إنَّ التصنيف الإبداعي لمترجمي المستقبل ممكنٌ جدًّا بفرز العناصر التي تمتلك مواهب كتابيةً إبداعيةً، وتأهيلها أكاديميًّا في بلد اللغة الهدف ضمن مُدَدٍ تبادليةٍ مع البلد الأم. وهذا التصنيف

1 . Arka Chattopadhyay/Jacques Derrida and the Paradox of Translation: https://www.academia.edu/589470/Jacques_Derrida_and_the_Paradox_of_Translation_You_must_go_on._I_can_t_go_on._I_will_go_on.

تتفرع منه طاقاتٌ متخصصةٌ في الدراسات الإسلامية تدرس الترجمة دراسةً منهجيةً صحيحةً وعلى نحوٍ مشتركٍ مع مسلمي دول روسيا. فهذه الخطوة قد تساعد على تطوير قواميس إبداعيةٍ متعمقةٍ قدر الإمكان في المعاني الموسوعية، وعلى نحوٍ متفقٍ عليه لمفردات القرآن الكريم.

التأهيل اللغويّ في اللغة الأُمّ والجرأة في اختيار الكلمة:

يواجه المترجم مشكلة نقل الصورة التعبيرية بكل تفاصيلها وبمهارةٍ كبيرةٍ تضمن الحفاظ على المعنى والجمالية في الوقت نفسه. وقد أشار اللغوي الأكاديمي الرُّوسي ليو نيلوبين (1927–2014) إلى ذلك بقوله: "عند نقل المحتوى، على المترجم محاولة إيجاد أشكالٍ تعبيريةٍ معادلةٍ لمعنًى معينٍ بلغةٍ أخرى" (**Нелюбин**, 1990).

وترتبط الترجمة ارتباطًا وثيقًا بالأسلوب. فالمترجم لا يهتم بالجوهر المنطقي للنص في اللغة الأجنبية فقط، بل يهتم أيضًا بتجسيده لهذا الجوهر وبأسلوب التعبير عنه بلغته الأم التي تتسم بخواص تعبيريةٍ–بلاغيةٍ تختلف عن خواص اللغة التي ينقل عنها. إن أناقة الأسلوب هي أكثر المسائل جدليةً ترتبط ارتباطًا وثيقًا بالموهبة والخبرة المكتسبة.

إنَّ مهمة المترجم هي إيصال المعنى الحقيقي والأجواء السائدة في العمل الإبداعي بأعلى مستوًى من الدقة. وهذه المهمة تتطلب امتلاك المترجم لأدواته، وأهمها تمكنه من لغته الأم واطلاعه الدائم على جميع أنماطها الإبداعية.

لا يحقق فهم المترجم محتوى المادَّة التي ينوي ترجمتها الغرَض إذا لم يكن أسلوبه في لغته الأم موازيًا لأسلوب الكاتب في المادَّة الأصلية. وإن مفردات المترجم وتجربته وإبداعه ومواهبه تؤدي بلا شكٍّ دورًا رئيسًا في تقبل القارئ للعمل. وتُترجم بعض الأعمال أحيانًا إلى اللغة نفسها بوساطة عدَّة مترجمين، وفي هذه الحالة يصبح العمل المترجَم مادَّةً لنقاش الأسلوب الشخصي للمترجم وتمكنه من لغته الأم.

ويساعد تعدُّد الترجمات للعمل نفسه على فرز أسلوب المترجم وحبكته ومصداقيته. ونلحظ في الترجمات الرصينة غير المفككة وجود ثلاثة أنواعٍ من الأساليب في أقل تقديرٍ؛ فقد يكون أسلوب المترجم سلسًا مريحًا وجريئًا في الوقت نفسه، وهذه حالةٌ قد تكون نادرةً؛ وقد يكون سلسًا ولكن أقل جرأةً في نقل المحتوى؛ وقد يكون بعكس ذلك أسلوبًا جريئًا يحتاج إلى نوعٍ معينٍ من القراء. وهذا يعني أن المترجم يكشف عن ثقافته وقدرته اللغوية زيادةً على مستوى جرأته الاجتماعية.

إنَّ تغيير بنية معظم الكلمات والتعبيرات ومحتواها لتناسب مجتمع القارئ في اللغة الهدف، ربما لا يُناسب مقاصد مؤلف النصّ الأصلي. ويستطيع المترجم المؤهل تأهيلًا عاليًا في لغته الأم أن يبتدع التعبير البديل الجريء ويتحمل بعض الانتقاد لتوصيل النصّ بأمانةٍ. إن التأهيل اللغوي والتمكن في اللغة الأم معيارٌ مهمٌّ يحدد الأسلوب الشخصي للمترجم الذي يعد أحد مفاتيح الأمانة والجمالية والسلاسة والجرأة في الترجمة.

المراجع العربيَّة:

- الوأواء الدمشقي، أَبو الفرج محمَّد بن أحمد الغساني. تحقيق سامي الدهان. ط3. بيروت: دار صادر، 1414هـ/ 1993م.

المراجع الأجنبيَّة:

- CATFORD, J. C., *A Linguistic Theory of Translation*, Oxford University Press, 1965.

- Nida, Eugene Albert, *Toward a Science of Translating: With Special Reference to Principles and Procedures Involved in Bible Translating*, Brill, 1964.

- Seleskovitch, D., [1968] 1978, *L'interprète dans les conferences internationales: problèm es de langage et de communication*, *Paris*: *Minard*, *trans*. (1978) as *Interpreting for International Conference*, Washington, DC: Pen and Booth.

- Sperber, Dan and Wilson, Deidre, *Relevance: Communication and Cognition*, Wiley-Blackwell, 1996.

- Wilson, Deirdre and Sperber, Dan, "Relevance theory", in Horn، L.R. & Ward، G. (eds.) 2004, *The Handbook of Oxford: Blackwell*, 607632-.

- Нелюбин, Лингвистика, 1990.

هُمومُ الترجمةِ العربيَّة-الرُّوسيَّة وآفاقُها

نزار عيون السود
مترجمٌ وأستاذٌ في جامعتي دمشق والقلمون

"المترجمون هم الأحصنة التي تجرُّ عربات الثقافة والتنوير".
شاعر روسيا الأكبر ألكسندر بوشكين.

في البدء كانت الكلمة، فالكلمة هي أداة التواصل بين الناس، في الأسرة والقبيلة والعشيرة، وأفراد المجتمع الواحد واللسان الواحد. أمّا ترجمة الكلمة فهي أداة التواصل والتفاهم بين الأفراد والعشائر والقبائل، من أجناسٍ وشعوبٍ وبلدانٍ وألسنٍ مختلفةٍ. والترجمة ظاهرةٌ اجتماعيةٌ معرفيةٌ قديمةٌ، عرفها الإنسان منذ القدم، واستخدمها في حياته وأعماله وتجارته. وقد دلت الأبحاث الأثرية على وجود معاجم ومترجمين عند السومريين والبابليين والفينيقيين. وتعد الترجمة من الوسائل المهمة التي تعمل على التأثير والتفاعل بين الشعوب في المجالات الثقافية والعلمية والاجتماعية. وقد مارس العرب الترجمة في عهد الدولتين الأموية والعباسية، ولعل أكبر دليلٍ على ذلك، عدا مئات الكتب التي ترجموها عن اللغات التي كانت سائدةً في عصرهم، أن كلمة "لغة" العربية ترجمةٌ لكلمة لوغوس **Logos** اليونانية ومشتقةٌ منها، إذ لم تكن هذه الكلمة معروفةً عند العرب، وحلت محل الكلمة العربية "لسان". وتجدر الإشارة هنا إلى أن كلمة "لغة" في أغلب لغات العالم، كالفرنسية والإنجليزية والرُّوسية وغيرها، تعني إلى جانب اللغة "اللسان" أيضًا بوصفه عضوًا من أعضاء الإنسان، وأداة التواصل والتعبير والنطق والكلام. وقد ترجم العرب، ومنهم أبو بشرٍ متىّ بن يونس الملقب بالمنطقي (870-939) وتلميذه الفارابي وغيرهما، كتب أرسطو في

اللغة والمقولات والقياس والبرهان، وترجم الفارابي كتاب **المقولات العشر**. وأدى المنطق دورًا كبيرًا في الترجمة والنحو، فهو الذي قدم للترجمة مفهوم الاشتقاق، وتحديد معاني الألفاظ الجزئية والكلية (الحمد، 2003).

وبرزت مجموعةٌ كبيرةٌ من مراكز الترجمة في عهد الدولتين الأموية والعباسية، معظمها كان موجودًا قبل الإسلام، لكنها نشطت كثيرًا في عهد الدولتين الأموية والعباسية بسبب تشجيع الخلفاء لحركة الترجمة ولا سيّما الخليفة المأمون الذي وسّع دار الحكمة وطّورها. وأهم هذه المراكز: مدرسة الاسكندرية، ومدرسة أنطاكية، ومدرسة حران، ومدرسة نصيبين، ومدرسة الرها، ومدرسة جنديسابور، ودار الحكمة في بغداد. وكان لهذه المراكز الأثر الأكبر في تطوير حركة الترجمة، وترجمة الكثير من أمهات الكتب في الطب والهندسة والفلك والفلسفة والرياضيات والمنطق والجغرافيا والكيمياء وغيرها من العلوم إلى العربية عن اليونانية والسريانية والفارسية وغيرها من اللغات. وبرزت مجموعةٌ رائعةٌ من كبار المترجمين عن اللغات السائدة آنذاك (اليونانية، والسريانية، والفارسية، والسنسكريتية، وغيرها) إلى العربية، أشهرهم: حنين بن إسحق العبادي، ويعقوب بن إسحق الكندي، وثابت بن قرة الحراني، وإسحق بن حنين بن إسحق، وقسطا بن لوقا البعلبكي، ومتى بن يونس، ويحيى بن عدي (الجميلي، 1982، صص280-306). وقد ازدهرت الترجمة ازدهارًا كبيرًا في عصر المأمون، وكان يدفع المكافآت السخية على ترجمة الكتب إلى العربية.

وترجع العلاقات الثقافية العربية-الرُّوسية إلى القرن العاشر والعصر العباسي، عندما أرسل الخليفة المقتدر بالله الفقيه العالم باللغة العربية والشريعة الإسلامية أحمد بن فضلان (921م) رئيسَ سفارةٍ دبلوماسيةٍ ودينيةٍ إلى ملك الصقالبة (مملكة الفولغا بولجارس، وهي جزءٌ من روسيا اليوم)، تلبيةً لطلب ملكهم التعريف بالدين الإسلامي[1]. وقد كتب ابن فضلان رسالته المشهورة **رسالة ابن فضلان** التي وصفت الوضع الفكري والسياسي والاجتماعي لروسيا استنادًا إلى ما شاهده وسمعه من التجار الرُّوس الذين صادفهم في أثناء رحلته إلى مملكة الصقالبة وإقامته المؤقتة هناك. وفي مقابلة ذلك، قدّم الرحالة الرُّوس صورة العرب إلى روسيا أولَ مرةٍ في كتاب **رحلة رئيس الدير دانييل إلى الأراضي المقدسة في القرن الثاني عشر**. واهتم القيصر بطرس الأكبر بالثقافة العربية-الإسلامية، وأمر بترجمة القرآن الكريم إلى اللغة الرُّوسية، إذ تُرجم أولَ مرةٍ سنة 1716 عن اللغة الفرنسية. وتُرجم مرتين أخريين عن اللغة الفرنسية أيضًا. وقد بادر العالم والسياسي المولدافي المعروف

1 . https: / /www.enabbaladi.net /archives /268796.

د. كانتيمير (1673–1723)، الذي عاش في روسيا منذ عام 1711 وعمل مستشارًا للإمبراطور بطرس الأكبر، إلى تأسيس أول مطبعةٍ في روسيا بالحرف العربي. وبتوجيهٍ من القيصر بطرس الأول أُنشئت أُولى مدارس الترجمة للمستعربين. ونتيجةً لتطور العلاقات السياسية والثقافية بين روسيا والبلدان العربية، ولا سيّما مصر، قدِمت بعثاتٌ ثقافيةٌ عربيةٌ إلى روسيا، ضمت مجموعةً من أساتذة اللغة العربية، من أهمهم الشيخ محمد عياد الطنطاوي (1810–1861)، أستاذ اللغة العربية في الأزهر، الذي استقر في روسيا، وأصبح أستاذًا للغة العربية في جامعة بطرسبورغ، وألف كتابًا عن تاريخ روسيا بالعربية عنوانه **تحفة الأذكياء في أخبار مملكة روسيا**، وترجم عن اللغة الرُّوسية كتاب أوسترالوف **تاريخ روسيا الموجز**، وأصبح رئيس قسم اللغة العربية في جامعة بطرسبورغ.

وكان من تلاميذه بعض كبار المستعربين الرُّوس مثل موخين وسواه. وبعد وفاته تولّى رئاسة قسم اللغة العربية في جامعة بطرسبرغ والتدريس فيه عددٌ من الأساتذة القادمين من بلدانٍ عربيةٍ. وقد انتسب إلى كلية اللغات الشرقية في هذه الجامعة في عام 1901 المستعرب الكبير إغناطيوس كراتشكوفسكي (1883–1951)، ثم أصبح فيما بعد مدرسًا فيها. وقد ألقى كراتشكوفسكي على طلاب الكلية المذكورة سلسلةً من المحاضرات عن القرآن في إطار حلقةٍ دراسيةٍ امتدت من عام 1921 إلى عام 1930 أنجز خلالها أول ترجمةٍ دقيقةٍ ومشروحةٍ للقرآن الكريم من اللغة العربية مباشرةً، تفوق في كثيرٍ من المزايا ترجمتَي سابلوكوف وبوغوسلافسكي اللتين أصبحتا آنذاك قديمتين ولا تفيان بمتطلبات العصر. وتجدر الإشارة إلى اكتشاف المستعرب كراتشكوفسكي مخطوطة المَعَرِّيِّ **رسالة الملائكة**، فحققها ونشرها باللغة العربية أولًا، ثم ترجمها إلى اللغة الرُّوسية، وصدر له بعد وفاته كتابه المهم **مع المخطوطات العربية** (1965). وقد كان للمستشرقين دورٌ مهمٌّ في نشر اللغة العربية والثقافة العربية، وتحقيق المخطوطات العربية في روسيا. وكان من أشهر المستشرقين والمستعربين: و. سينكوفسكي (1800–1868)، وف. روزين (1849–1908)، وثورايف، أ. كراتشكوفسكي (ويلقب بعميد أو شيخ المستعربين)، وكريمسكي، وبارتولد، وغيرهم.

واهتم كبار الأدباء والشعراء والنقاد الرُّوس، ولا سيّما بوشكين وليرمنتوف وغريبايدوف وتولستوي وتشرنيشيفسكي ونكراسوف وبونين وغيرهم، بالأدب والتاريخ العربيَّين. ويُعَدّ غريبايدوف (1795–1829)، الكاتب والدبلوماسي صاحب المسرحية المشهورة **مصيبةٌ من العقل**، من المهتمين البارزين بالشرق وحضاراته، وقد سمح له عمله الدبلوماسي، بوصفه سفيرًا لبلاده في إيران، بتعلم اللغة العربية إلى جانب الفارسية.

أمّا شاعر روسيا الأكبر ومؤسس أدبها الحديث ألكسندر بوشكين (1799–1837) فقد كان يجد في تاريخ الشرق منبعًا ثرًّا للإلهام. واطلع على الأدب والتاريخ العربيين، واستوحى منهما قصائد وأشعارًا كثيرةً، منها قصيدته المشهورة "محاكاة القرآن" بعد اطلاعه على طبعته الرُّوسية، وحاول فيها تقليد أسلوب القرآن. وقد شغف بوشكين بالقرآن الكريم، وكان على درايةٍ بسيرة النبي العربي صلّى الله عليه وسلّم عندما هاجر من مكة إلى المدينة، وأثَّر فيه القرآن وطلب الاستماع إليه مرتلًا، عندما كان منفيًّا بين شعوب آسيا المسلمة. وكان يعلم أن القرآن كان يُتداول سِرًّا في بداية الدعوة، وقد أطلق على ديوانه الشعري الثوري المناهض للقياصرة اسم "القرآن" لعلمه أن القرآن كان ثورةً. وها هو ذا يكتب قصيدةً بعنوان "المغارة":

الغارُ السرّيّ
في يومِ المطاردة
كنتُ أتلو آياتِ القرآنِ العذبة
وفجأةً هبطَ عليَّ الملاكُ المُؤاسي
حاملًا إليّ الرقيةَ الواقية.

إن هذه القصيدة تدل على أن آيات القرآن كانت تطمئن روحه، وهو منفيٌّ ومضطربٌ، وخير دليلٍ على ذلك قصيدته "النبيّ" (1826) التي جاء فيها:

عذَّبَني عطشُ الروح
وأنا منبوذٌ في صحراءَ مُقفِرَة
على مفترقِ الطُّرُق، وفجأةً
ظهرَ لي ملاكٌ ذو أجنحةٍ سِتَّة
وناداني صوتُ الرَّبّ:
لبِّ إرادتي
وجُبِ الأرضَ والبحر
وألهِب بدعوتِك قُلوبَ الناس

ويبدو المقطع الأخير من هذه القصيدة مستلهمًا من آيات سورة المدّثّر: {يا أيُّها المُدَّثِّرُ. قُمْ فَأَنْذِرْ. وَرَبَّكَ فَكَبِّرْ} (**القرآن الكريم**، "سورة المدّثّر"، الآيات 1–3).

لقد أثارت هذه القصيدة اهتمام المثقفين الرُّوس المعاصرين لبوشكين واستمر تأثيرها لأجيالٍ طويلةٍ بعده. ففي حفل افتتاح النصب التذكاري لبوشكين عام 1880، حضر هذا الحفل الكاتب الكبير فيودور دوستويفسكي، وقرأ في الجلسة المسائية بانفعالٍ وتوترٍ شديدين قصيدة بوشكين "النبيّ" فقط بعد أن كان قد ألقى في الجلسة الصباحية خطابًا عن بوشكين وصفه فيه بالنبيِّ عند الرُّوس، فأثار عاصفةً شديدةً من الترحيب والإعجاب.

لقد كان الشاعر بوشكين يرى المنابع الأولى للأدب الرومانسي في الشعر العربي، وأثَّر فيه الأدب العربي والبيئة العربية في قصيدتيه "الطلسم" (1827)، و"كليوباترا" (1824) وقصة "ليالٍ مصرية". ومن قصائده المستوحاة من التاريخ العربي القديم "تقليد العربي" و"السلطان الآشوري" (صقور، 1999).

أمّا الشاعر المبدع ميخائيل ليرمنتوف (1814–1841) قد كان مولعًا بالشرق العربي، مشغوفًا بآدابه وملاحمه وتاريخه. ومن قصائده التي استوحاها من الشرق العربي قصيدة "النخلات الثلاث" التي كتبها متأثّرًا بقصيدةِ بوشكين "تقليد القرآن"، وقصيدة "غصن فلسطين"، وهي قصيدةٌ ناعمةٌ رقيقةٌ، تفيض بحبٍّ صادقٍ للشرق، ارتجلها عندما شاهد في غرفة الأيقونات في منزل أحد أصدقائه غصنًا من النخيل من بيت المقدس، وقد جاء فيها:

حدِّثْني، يا غُصنَ فلسطين
أينَ كُنتَ تَنمو، وأينَ كُنتَ تُزهِر؟
أيَّ وديانٍ وهِضابٍ كُنتَ تُزيِّن؟
أكُنتَ قُربَ مياهِ الأردن النقيَّة؟
وكانَ شُعاعُ الشمسِ الشرقيُّ
يُداعِبُك ؟
أم كانَتْ رياحُ جِبالِ لبنانَ تَهُزُّكَ
ليلًا بِغَضَب؛
هل كانَ أبناءُ أورشليمَ الفُقَراء
يُتَمتِمونَ صَلَواتٍ خافتة
وهُم يَضفرونَ أوراقَك،
أم كانوا يَتَرَنَّمونَ بِأغانٍ قديمَة؟

وكان تأثير الشرق العربي كبيرًا في أعمال الكتّاب الديمقراطيين الثوريين الرُّوس: هيرتسن، وبيلينسكي، وتشرنيشيفسكي، ودوبراليوبوف. ومن المعروف أن الناقد الرُّوسي الكبير تشرنيشفسكي كان يتقن أربع لغاتٍ شرقية هي العربية والفارسية والتترية والعبرية.

أمّا الكاتب الإنساني الكبير ليف تولستوي (1828–1910) فقد نهل الكثير من الشرق، بحضاراته وآدابه وقصصه وأساطيره. وكان تولستوي أول كاتبٍ روسيٍّ يعقد صلاتٍ وروابطَ شخصيةً مع كتّاب الشرق ومفكريه، ومنهم المفكّرون والكتاب العرب في عصر النهضة في نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين. وكذلك درس في كلية اللغات الشرقية، واطلع على الآداب والفلسفة الشرقية. واطلع على الحضارة العربية وعلى الفلكلور الشعبي عند العرب، وعلى الأمثال العربية، وقرأ ما تُرجم من الأدب العربي إلى اللغة الرُّوسية، ومنه **رسالة الغفران**. وكذلك اطلع تولستوي على الدين الإسلامي والقرآن الكريم وأحاديث النبي محمَّد صلى الله عليه وسلّم، واقتبس من أحاديثه الكثير في فلسفته الإنسانية ومبادئه الأخلاقية، مثل حب العمل، والزهد، والعدالة الاجتماعية، والصدق، والتكافل الاجتماعي، والأمانة. وكذلك قرأ تولستوي **ألف ليلةٍ وليلة**، مترجمةً إلى الرُّوسية عن الفرنسية، وكان شغوفًا بالحكايات والقصص العربية مثل "علي بابا والأربعين حرامي"، إذ ألف تولستوي متأثّرًا بها قصةً روسيةً سماها "دونياشكا والأربعين حرامي"، و"الأمير قمر الزمان" و"علاء الدين والمصباح السحري"، فقد أثَّرَتْ فيهِ، ونشر بعضها بلغةٍ روسيةٍ جذابةٍ وأسلوبٍ بسيطٍ للأطفال. وكذلك نشر في السبعينيات مجموعةً من القصص للأطفال مقتبسةً من الأدب العربي(عيون السود، 1978).

ويُعَدّ الكاتب والشاعر الرُّوسي إيفان بونين (1870–1953) من أبرز الأدباء الرُّوس تأثرًا بالشرق العربي. وقد وصفه الأديب الرُّوسي الكبير مكسيم غوركي بأنّه كان "يمتلك جاذبيةً موروثةً تجاه الشرق". وكان تأثره من نوعٍ خاصٍّ، يمتزج بالمعايشة والتجربة الذاتية، فقد زار بونين عددًا من البلدان العربية سائحًا جوّالًا، فقد زار مصر، وفلسطين، والأردن، وسوريا، ولبنان، والجزائر، وخبر بنفسه حياة الشرق العربي الحية. وكان من الرافضين لثورة أكتوبر، وهاجر إلى فرنسا وعاش فيها حتى وفاته، وحصل على جائزة نوبل للآداب لعام 1933. وهو يعد بحقٍّ آخر الأدباء الكلاسيكيين الرُّوس. ويكتسب موضوع "التأثير العربي والإسلامي" في إنتاج بونين مكانةً كبيرةً؛ لثرائه وتعبيره عن امتداد الاهتمام بالشرق العربي في الأدب الرُّوسي في بداية القرن العشرين. وكانت اهتمامات بونين بالشرق العربي لا تقتصر على الموضوع الإسلامي بل تشمل أيضًا الموضوع

الحضاري. ومن قصائده التي يظهر فيها بوضوحٍ تأثره بالشرق العربي: "محمَّد مُطاردًا" و" زينب" و"البدوي" و"القاهرة " و"امرؤ القيس" و"ليلة القدر" وغيرها. ويقول في قصيدته "محمَّد مُطاردًا" (1906):

حَلَّقَت الأرواحُ فوقَ الصحراء
في الغَسَق، فوق الوادي الحَجَريّ
ودَوَّتْ كَلِماتُهُ... الجزِعَة
مثلَ يَنبوعٍ نَسِيَهُ الله.
وعلى الرَّملِ، حافٍ، بصدرٍ مكشوف،
كانَ يجلسُ، ويتكلَّمُ في حُزن:
"وُليت وجهَ الصحراءِ والقفر.
عُزِلْت عن جميعِ من أحبّها!"
قالَت الأرواحُ: "لا يَجدُر
برسولٍ أن يكونَ ضعيفًا مُتعَبًا"
والرسولُ في حُزنٍ وسَكينَة
أجابَ: "كُنتُ أشكو للحجر".

إذ يرسم بونين في هذه القصيدة لوحةً شعريةً لقصة خروج الرسول صلّى الله عليه وسلّم من مكة مهاجرًا إلى المدينة، تحرسه الملائكة وتشدّ من أزره.

وفي قصيدة بونين "امرؤ القيس"، التي تعبر عن اهتمامه بدراسة الشعر العربي واستلهام رموزه وأخيلته، يقول:

انصرفوا مع شقشقةِ الفَجر
أقفَرَت الكثبانُ الرمليَّة
زحفَ الدخانُ الأزرق
واحمرَّ الجمرُ كأنَّه مُدَمّى....
ثم يقول في خاتمة القصيدة:
هنا عاشَت صديقتي سبعةَ أيّام
جلست على الكثيبِ، حيثُ كانَت

خَيمتُهـــا ،
الريحُ تَهُبُّ من الشَّمالِ والجَنوب
لكنَّها لن تمحوَ الأثَرَ العزيز
أضناني الليلُ بهدوئه وظُلمتِه
فمتى النهاية!
تمدَّدَ الليلُ كبعيرٍ يتمطّى
مُبعِدًا رأسَهُ عن عَجُزِه
وهمدَ الرملُ وغَدا باردًا لا يُجيب
إنَّه ينزلقُ من اليدِ كالثعبان.
الحَجَرُ الكريمُ في خاتَمي يشعُّ ويتلألأ
إنَّه نجمةُ حُبِّي.

إذ تؤكد هذه القصيدة سعة ثقافة الشاعر الرُّوسي بونين، فقصيدته تحمل اسم الشاعر العربي الكبير امرئ القيس، كما لو أنه يتقمص روحه، ويكتب في موضوعاته وبيئته، ويستلهم سيرته الذاتية(الغمري، 1991، ص203).

وإذا ما انتقلنا إلى كاتبٍ روسيٍّ كبيرٍ آخر هو مكسيم غوركي وجدنا أنه كان مولعًا جدًّا بالأدب العربي. ويقال إن أول كتابٍ أدبيٍّ يطالعه غوركي بعد تعلمه القراءة والكتابة، وكان عمره 12 سنة، هو الترجمة الرُّوسية لكتاب **ألف ليلةٍ وليلة**. ومن الثابت تاريخيًّا أن كتاب **ألف ليلةٍ وليلة** كان رفيق غوركي أينما حل أو رحل، من الثانية عشرة من عمره. ومن الجدير بالذكر أن كثيرًا من الكلمات العربية قد دخل إلى اللغة الرُّوسية وأصبح يعد جزءًا منها، وتم ذلك من طريقين؛ أحدهما الاقتباس من اللغات الأوروبية، ولا سيّما الفرنسية؛ والآخَر تواصل الشعب الرُّوسي بالشعوب الإسلامية في القوقاز وآسيا الوسطى وحوض الفولغا. ومن هذه الكلمات: المصطلحات الدينية الإسلامية (الله، والقرآن، والمسجد، والإسلام، والإمام، ورمضان، والصلاة، والمؤذن، والخليفة، والشيخ، والمفتي، والقاضي، والفقه، والفقيه، والمئذنة، والشيطان)، والمصطلحات العلمية (الكحول، والإكسير، والجبر، والصفر، والخزنة، والخوارزمية، والطلسم، وغيرها)، وكلماتٌ أخرى بيئيةٌ-اجتماعيةٌ (مثل البقالية، والمخزن، والبدوي، والمومياء، والصحراء، والببغاء، والتعرفة، والصندوق، والفقير، والحلوى، والفلاح، وغيرها) (عيون السود، 1978).

أمّا على الصعيد العربي، فقد بدأت الترجمة عن اللغة الرُّوسية منذ أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين، وكانت مرتبطةً بمدارس البعثات والإرساليات الروحية الرُّوسية التي أُنشئت في فلسطين ولبنان وسورية في أواخر القرن التاسع عشر، وفيها تخرج رواد الترجمة عن الرُّوسية. ومن أبرز مترجمي هذه المرحلة الكاتبان والمترجمان الفلسطينيان سليم قبعين (1870–1951) الذي ترجم ثلاثية تولستوي **الطفولة، المراهقة، الشباب**، وكذلك ترجم **أنشودة الحب** لتورغينيف، و**ربيب بطرس الأول** لبوشكين وغيرها، وألف مجموعةً من الكتب عن روسيا وتاريخها؛ وخليل بيدس (1874–1949) الذي أصبح مديرًا للمدارس الرُّوسية في فلسطين وسوريا، وترجم مؤلفاتٍ لبوشكين منها **ابنة القائد**، و**أهوال الاستبداد** لألكسي كونستنتينوفتش تولستوي وغيرهما من الكتاب الرُّوس. وكان قبعين وبيدس رائدَي الترجمة من الرُّوسية إلى العربية. وقد صدرت ترجماتهما بين عامَي 1900 و1910. وكان لهما الفضل في تعريف القارئ العربي بأشهر مؤلفات ليف تولستوي وبوشكين وتشيخوف وتورغينيف وغوركي. ثم مرت الترجمة عن الرُّوسية بمرحلة ركودٍ، بسبب ظروف الحرب العالمية الأولى والثورة الرُّوسية والحرب العالمية الثانية، لتعود وتنشط مجدَّدًا في خمسينيات القرن العشرين.

أمّا المرحلة الثانية في تطور الترجمة فكانَت في المُدَّةِ التي بين أواخر الخمسينيات والتسعينيات، وتُعَدُّ الستينيات بالذات العصر الذهبي للترجمة عن الرُّوسية. ففي هذه المرحلة ازدهرت العلاقات الثقافية بين الاتحاد السوفييتي والبلدان العربية، وكثرت أعداد الطلاب العرب الموفدين والدارسين والمقيمين في موسكو، وهذا سمح لهم بالاطلاع عن قربٍ على الأدب الرُّوسي، وسمح للدولة السوفييتية بافتتاح دور نشرٍ للترجمة من الرُّوسية إلى العربية في موسكو مثل دور نشر مير ورادوغا والتقدم التي ترجمت روائع الأدب الرُّوسي على أيدي مترجمين عربٍ يتقنون اللغتين الرُّوسية والعربية مثل أبو بكر يوسف، وخيري الضامن، ومواهب كيالي، وغائب طعمة فرمان، وغيرهم. واهتمت دور النشر هذه بترجمة الأعمال الأدبية العربية إلى اللغة الرُّوسية، وقد صدر خلال المُدَّةِ التي بين الستينيات والثمانينيات في الاتحاد السوفييتي أكثر من 600 كتابٍ مترجمٍ عن العربية لكبار الأدباء والشعراء العرب مثل نجيب محفوظ، وجبران خليل جبران، ونزار قباني، ويوسف السباعي، والطاهر وطار، وسعد الله ونوس، ويوسف إدريس، والطيب صالح، وغيرهم.

ويمكن التأريخ لحركة الترجمة الحقيقية من العربية إلى الرُّوسية في روسيا بأعمال كراتشكوفسكي الذي أشرفَ على إصدار كثيرٍ من المخطوطات العربية، ونشر الكثيرَ من الدراسات والأبحاث

المهمة، ومنها: "تشيخوف في الأدب العربي"، وقضى عامين في البلدان العربية، التقى خلالها طه حسين ومحمود تيمور وجورجي زيدان وغيرهم من رواد النهضة الثقافية. وكذلك استطاع المستعربون الرُّوس أن يقدموا للقارئ الرُّوسي أعمالًا أدبيةً عربيةً مهمةً مثل رواية **زينب** لحسين هيكل، وقصص محمود تيمور، وعبد الرحمن الشرقاوي، ونجيب محفوظ، وتوفيق الحكيم، ويوسف إدريس، وغيرهم(الخميسي، 2017).

أمّا في البلدان العربية أنفُسها، فقد نشطت الترجمة من الرُّوسية نشاطًا كبيرًا في عددٍ كبيرٍ من دور النشر في مصر وسورية ولبنان والعراق وفي مؤسساتها الثقافية. ونَحَت ترجمةُ الأدب الرُّوسي منحيين اثنين: أولُهُما وأقدمُهُما: الترجمة عبر لغةٍ وسيطةٍ كالفرنسية والإنجليزية. ولعل أبرز ممثلٍ لهذا المنحى المرحوم الدكتور والدبلوماسي سامي الدروبي (1921–1976)، الذي ترجم الأعمال الإبداعية الكاملة للروائي الرُّوسي الكبير فيودور دوستويفسكي في 18 مجلدًا عن الفرنسية. وبسبب جودة ترجمته ودقتها ولغته العربية الجميلة، على الرغم من أنها تَرجمةٌ عن لغةٍ وسيطةٍ هي الفرنسية، اعتمدت دار التقدم الرُّوسية ترجمة سامي الدروبي وأصدرتها في موسكو، وذلك بإشراف كبير المترجمين العرب في موسكو د. أبو بكر يوسف. وكذلك ترجم خمسة آلاف صفحةٍ من المؤلفات الكاملة لتولستوي ومنها المجلدان الأول والثاني من **الحرب والسلم** إلا أن المنيَّة عاجلته، ولم تتح له تنفيذ مشروعه الثاني في ترجمة مؤلفات تولستوي. وكان قد ترجم رواية **بطل من هذا الزمان** للشاعر الرُّوسي ليرمنتوف، ورواية **الموسيقي الأعمى** للكاتب الرُّوسي كورولنكو، التي اعتمدتها وزارة التربية السورية كتابًا مدرسيًّا وطبعت منها عشرات الآلاف من النسخ، ورواية **ابنة القائد** للشاعر الرُّوسي بوشكين. وقد وصفه عميد الأدب العربي طه حسين بقوله: "إن سامي الدروبي مؤسسةٌ كاملةٌ". زِدْ على ذلكَ لغته العربية الجزلة وأسلوبه البليغ. وفي حديثٍ شخصيٍّ مع د. سامي الدروبي، قال في لقاءِ وفدٍ من اتحاد الكتاب السوفييت إنه كان يعيش دوستويفسكي في نفسه، وإن زوجته كانت تَعُدُّ دوستويفسكي ضرتها. وقال إن الترجمة الفرنسية التي اعتمدها للأعمال الكاملة لدوستويفسكي هي لكاتبٍ ومترجمٍ فرنسيٍّ روسيِّ الأصلِ[1]. وبعد وفاة سامي الدروبي أكملَ المترجم الأستاذ صباح الجهيم المشروع الذي كان قد بدأه الدروبي فأنجز المجلد الثالث من **الحرب والسلم**، ورواية **آنا كارينينا**، و**السيد والخادم**، و**سوناتا كريوتزر** و**الأعمال المسرحية الكاملة** لتولستوي في مجلدين. وكذلك ظهر مترجمون آخرون للأدب الرُّوسي في سوريا ولبنان ومصر

1 . قصة الدبلوماسي السوري سامي الدروبي مع دوستويفسكي وعبد الناصر AL-AIN.COM.

عن الإنجليزية والفرنسية، منهم جلال فاروق الشريف، وعيسى عصفور، وعبد المعين ملوحي، وسهيل أيوب، وغيرهم.

أمّا المنحى الثاني فهو ترجمة الأدب الرُّوسي إلى العربية عن اللغة الرُّوسية، وقد ظهر وشاع كثيرًا في البلدان العربية بدءًا من الستينيات، وفي السبعينيات والثمانينيات. إذ كان قد عاد كثيرٌ من خريجي الجامعات والمعاهد الرُّوسية ومن دارسي الأدب الرُّوسي إلى بلدانهم العربية، وبدؤوا ممارسة الترجمة في دور النشر الخاصة والرسمية الحكومية. ونُشرت كثيرٌ من الأعمال الأدبية الرُّوسية مترجمةً إلى اللغة العربية في سورية ومصر والعراق ولبنان مثل **الدون الهادئ** لشولوخوف، بترجمة علي الشوك وأمجد حسن وغانم حمدون، و**مؤلفات تورغينيف** في خمسة مجلداتٍ، بترجمة غائب طعمة فرمان ومواهب كيالي، و**أعمال تشيخوف** في أربعة مجلداتٍ، بترجمة أبو بكر يوسف. وظهرت في السبعينيات والثمانينيات ترجماتٌ لمؤلفات الروائيين والمسرحيين والنقاد الرُّوس القدامى والمعاصرين مثل تشرنيشفسكي، وبيلينسكي، وكوبرين، وبولغاكوف، وأستروفسكي، وكورولنكو، وخرابشنكو، وباختين، وزوشنكو، وروزوف، وبونداريف، وراسبوتين، وغيرهم، أنجزَتْها مجموعةٌ كبيرةٌ من المترجمين السوريين مثل يوسف حلاق، ويوسف سلمان، وعدنان جاموس، ونزار عيون السود، ونوفل نيوف، وشوكت يوسف، وخليل الرز، وغيرهم. وكذلك أسهم في ترجمة كثيرٍ من المؤلفات والأعمال الأدبية والمسرحية والنقدية الرُّوسية مترجمون كثيرون في مصر والعراق ولبنان والأردن وبقية الأقطار العربية. ومن أبرز المترجمين المصريين أبو بكر يوسف، ومحمد نصر الدين الجبالي، وإيمان يحيى، ونبيل رشوان. ومن المترجمين البارزين عن اللغة الرُّوسية تاج السر الحسن وجيلي عبد الرحمن من السودان.

في هذه المرحلة، إلى جانب جهود المترجمين الفردية ودور النشر الخاصة والحكومية، أدركت البلدان العربية أهمية الترجمة ودورها في التنوير والتطوير والمثاقفة والتواصل مع الآداب العالمية، فاتخذت بعض الخطوات لرعايتها ودعمها، وأُسِّسَت في الجامعة العربية المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، وهي منظمةٌ تابعةٌ لجامعة الدول العربية مقرها تونس، تضم مؤسستين هما مكتب تنسيق التعريب ومركزه الرباط في المغرب، والمركز العربي للتعريب والترجمة والتأليف والنشر ومقره في دمشق، وهو يُعنى بشؤون الترجمة وله دوريته ويصدر كتبًا مترجمةً أو تتعلق بشؤون الترجمة. وكذلك أُسِّس المركز القومي للترجمة في القاهرة، الذي تقع على عاتقه رعاية شؤون الترجمة وتنظيمها ونشر الأعمال والمؤلفات المترجمة، وقد أطلق في عام 1996 "المشروع القومي للترجمة"، وزاد

ما ترجمه المركز ضمن إطار هذا المشروع حتى الآن على ألفي كتابٍ من الكتب الفكرية والفلسفية والأدبية والنقدية. وأُسِّست في بيروت مؤسسة ترجمان المتخصصة بشؤون الترجمة، وكذلك أُسِّس بيت الحكمة للترجمة في تونس. وتجدر الإشارة على نحو خاصٍّ إلى سلسلة "من المسرح العالمي" التي أُسِّست في الكويت في سبعينيات القرن العشرين، وهي سلسلةٌ شهريةٌ تصدر عن المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، أسهمت في تنشيط حركة الترجمة للمسرحيات العالمية إلى اللغة العربية، ومنها المسرحيات الرُّوسية، وكذلك تصدر عن المجلس نفسه سلسلةٌ مهمةٌ أخرى هي "عالم المعرفة". وقد أسهمت السلسلتان في تنشيط حركة الترجمة عن جميع اللغات. وأُسِّست مجلة الآداب الأجنبية، وكذلك أُسِّست جمعيةٌ للترجمة في اتحاد الكتاب العرب في دمشق في الثمانينيات.

وجميع هذه المراكز والمؤسسات، بالرغم من جهودها الكبيرة وتنشيطها لحركة الترجمة في مختلف البلدان العربية، لم تُنَشِّط حركة الترجمة إلى الدرجة المطلوبة. وتكفي الإشارة هنا، على سبيل المقارنة، إلى أن دولةً واحدةً مثل إسرائيل تترجم في العام الواحد إلى اللغة العبرية أضعاف ما تترجمه جميع البلدان العربية إلى اللغة العربية، بحسب تقارير الأمم المتحدة. وكذلك لم تُؤَدِّ الدور الكبير المنوط بها في وضع استراتيجيةٍ لحركة الترجمة، ولم تتمكن من تنسيق جهود المترجمين والناشرين في إطار الترجمة، ولم تضع أية خططٍ بعيدة المدى لتحسين واقع الترجمة والنهوض بها وتطوير أدائها ووضع الحلول الضرورية لمشكلاتها.

وفي أواخر الثمانينيات وفي التسعينيات حل بعض الركود في حركة الترجمة الرُّوسية–العربية طوالَ عقدٍ ونيّفٍ، بسبب الظروف السياسية والاقتصادية التي سادت في الاتحاد السوفييتي السابق، وأدت فيما بعد إلى نشوء دولة روسيا الاتحادية، لتعود إلى الازدهار مجددًا في ظل ثقافةٍ روسيةٍ جديدةٍ ونظامٍ جديدٍ. ومع بداية القرن الحادي والعشرين بدأت روسيا الاتحادية تمارس دورها السياسي والاستراتيجي مجددًا بوصفها إحدى القوى العظمى. وقد أدركت الحكومة الرُّوسية أهمية الترجمة، فأسست في عام 2010 معهد الترجمة في موسكو، واهتمت بترجمة الأدب الرُّوسي إلى اللغات العالمية ومنها اللغة العربية، وتقديم الحوافز للمترجمين، وأعلنت جائزةً باسم "اقرأ روسيا" لمترجمي الأدب الرُّوسي إلى جميع اللغات العالمية ومنها اللغة العربية، وكان ذلك في المؤتمر الأول للمترجمين في روسيا عام 2014. وكذلك يُعنى المعهد بترجمة الأعمال والمؤلفات الأدبية العالمية إلى اللغة الرُّوسية، بالتعاون مع وزارة الثقافة ووزارة التعليم العالي والجامعات الرُّوسية المختلفة التي تُعنى أقسام اللغة العربية فيها بالترجمة من العربية إلى الرُّوسية. وقد صدرت مؤخرًا في موسكو مجموعةٌ من

الروايات العربية مترجمة إلى الرُّوسية منها رواية **أفراح القبة** لنجيب محفوظ، ورواية **أن تكون عباس العبد** لأحمد العايدي، وكتاب **الأعمدة السبعة للشخصية المصرية** للكاتب ميلاد حنا.

وانتبهت الدول العربية إلى أهمية الترجمة في عصر العولمة، فافتُتحت في أوائل القرن الحادي والعشرين في عددٍ كبيرٍ من الجامعات أقسامٌ أو كلياتٌ أو معاهدُ عاليةٌ أو مراكزُ خاصةٌ بالترجمة، بأنواعها المختلفة العلمية والأدبية والفورية، ومنها جامعة دمشق، وجامعة الملك سعود في الرياض، وغيرهما من الجامعات العربية التي تخرج مترجمين مؤهلين لإنجاز أعمال الترجمة المختلفة. وكذلك أُسِّس مشروعٌ مهمٌّ للترجمة في الإمارات العربية المتّحدة هو مشروع "كلمة" المتخصص في الترجمة الذي ينشر الكتب المترجمة إلى العربية من اللغات الأجنبية، وكذلك يترجم الكتب العربية إلى اللغات العالمية، ويصدر الكتب التي تُعنى بشؤون الترجمة. وبدأ المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب بإصدار سلسلة "إبداعات عالمية" التي حلت محل "المسرح العالمي"، وتنشر هذه السلسلة مختاراتٍ مهمةً من الأدب العالمي الروائي والمسرحي. وتُتَرجم هذه المؤسسات والأفراد أيضًا، وكذلك المؤسسات الرُّوسية المختصة بالترجمة ومنها معهد الترجمة، الكتب والأعمال الأدبية العربية إلى الرُّوسية، ومنها على سبيل المثال رواية **عزازيل** للدكتور يوسف زيدان التي حصلت على جائزة البوكر العربية، وقد ترجمها الدكتور محمد نصر الجبالي إلى الرُّوسية.

هموم الترجمة الرُّوسيَّة-العربيَّة والعربيَّة-الرُّوسيَّة:

إنَّ كثرة المترجمين لا تصنع حركة ترجمةٍ، وإنَّ كثرة الأسئلة عمّا ينبغي أن نترجمه إلى اللغة العربية وكيف نترجمه ليست كافيةً لدراسة المشكلات الحقيقية التي تعانيها الترجمة. فثمة همومٌ وإشكالاتٌ كثيرةٌ ومتنوعةٌ تعانيها الترجمة من الرُّوسية إلى العربية ومن العربية إلى الرُّوسية، منها ما يتعلق بالترجمة عامةً، ومنها ما يختص بالترجمة من الرُّوسية إلى العربية ومن العربية إلى الرُّوسية. ونشير هنا إلى أننا سوف نركز على الترجمة الأدبية حصرًا لا على جميع أنواع الترجمة.

فمن هموم الترجمة العامة أن حركة الترجمة في أي بلدٍ تتطلب مشروعًا ثقافيًّا متكاملًا وخطةً استراتيجيةً. فالترجمة لا يمكن أن تكون موضوع جهدٍ فرديٍّ، بل هي مشروعٌ جماعيٌّ يستجيب لحاجات المجتمع الكبيرة المتَّصلة بثقافة الوطن وفكره وحياته الروحية. لهذا يستحيل أن تنشأ حركة ترجمةٍ غير مرتبطةٍ بمشروعٍ متكاملٍ. في حين أن الترجمة في أغلب الأقطار العربية تقوم على جهود الأفراد لا على جهود المؤسَّسات، ولا يتوافر لها الدعم المؤسَّسِيّ الكافي، ولا سيّما الترجمة عن الرُّوسية

وإليها. ومن هموم الترجمة العامة أيضًا افتقار الترجمة إلى روح المنظومة التي تحدد خصائصها وتصنف مجالاتها[1]، وذلك لعدم وجود هيئةٍ عربيةٍ عامةٍ، أو هيئةٍ عامةٍ على مستوى القطر العربي الواحد، للتنسيق بين جهود المترجمين وعدم تكرار ما يترجمونه في الآن نفسه. ولعدم وجود مثل هذه المنظومة نجد ظواهر سلبيةً كثيرةً، منها عدم تقيد جميع البلدان العربية تقيدًا تامًّا باتفاقية حماية الملكية الفكرية، وهو ما يؤدي إلى انتشار السرقات الظاهرة أو الخفية على صعيد الترجمة. ومنها أخيرًا عدم دراسة مفعول الترجمة وتأثيرها في واقع المجتمع، أي مفعول الترجمة، أو التغذية الراجعة. وتعاني حركة الترجمة أيضًا غياب القواعد المهنية والتشريعات التي تحمي المترجمين وحقوقهم.

ومن المشكلات العامة للترجمة أيضًا عدم كفاية وأهلية بعض المترجمين الذين يتصدون للترجمة ويمارسونها دون توافر الكفاية المطلوبة لديهم من المعرفة الممتازة للغتين، اللغة التي يُترجم عنها واللغة التي يترجم إليها وهي غالبًا ما تكون لغته الأُم، فضلًا عن المعرفة الجيدة لموضوع ما يترجم (نقد أدبي، أو دراسة أدبية أو فلسفية أو نفسية لنصوصٍ أدبيةٍ، أو أدب مقارن، أو تاريخ أدبي، أو أدب عالمي، إلخ). وكان الجاحظ قد أشار إلى أن صعوبة الترجمة تختلف تبعًا لصعوبة النصوص التي تُراد ترجمتها. ثُمَّ إن لنوع الموضوع أهميته، فكلما كان الموضوع صعب الإدراك ازداد إشكال النصّ الذي تُراد ترجمته على المترجم، ومِن ثَمَّ تصعب ترجمته. وهذا يقتضي بالضرورة كفايةً لغويةً أكبر. وكذلك اهتمّ الجاحظ بضرورة فهم النصّ الذي تُراد ترجمته، وباستيعاب المعنى انطلاقًا من اللغة، وانطلاقًا أيضاً من كل ما يوجد خارج هذه المعاني والدلالات كالمضمون المحتمل الذي تحمله الكلمات، والذي يُربط بحمولةٍ معرفيةٍ، ربّما لا يتوفر عليها المترجم بالضرورة، ومن هنا تأتي ضرورة تمثّل المترجم لأفكار المؤلف الذي يترجم نصوصه (SALAMA-CARR, 1990).

هموم الترجمة العربيّة-الرُّوسيّة الخاصّة:

لا شكَّ في أنَّ الترجمة العربية-الرُّوسية تعاني المشكلات العامة إلى جانب مشكلاتها الخاصة. إن الترجمة عمليةٌ مركبةٌ ومعقدةٌ، إذ إنّ فيها ما هو لغويٌّ وما قد يخرج عن إطار اللغة ويتجاوزها إلى ما وراء الكلام أي إلى الموقف الذي يندرج فيه النصّ المطلوب ترجمته، والسياق الثقافي والحضاري الذي كُتب في إطاره النصّ الأصلي من جهةٍ، والسياق الثقافي والحضاري للغة التي نترجم إليها، ليخرج فيه النصّ المترجم من حيث الكمون إلى حيز الواقع بلغةٍ ثانيةٍ ولجمهورٍ مختلفٍ وثقافةٍ

---

1 . إبراهيم، علي نجيب. "الترجمة في العالم العربي بمشكلاتها الثلاث":
http / /:www.alhayat.com /article602371 /

مغايرةٍ. إذن، هناك قضايا تتعلق بإشكالية النقل من لغةٍ إلى أخرى، وفي حالتنا من اللغة الرُّوسية إلى العربية، وقضايا تتعلق بالنصّ الذي تُراد ترجمته، وقضايا ثالثةٌ تتعلق بإشكالية النقل من لغةٍ إلى أخرى. وعمل المترجم هنا يتمثل في نقل المعنى أو الدلالة من اللغة الرُّوسية إلى العربية، وما يعترضه خلال ذلك من تعابير دارجةٍ، وكلماتٍ عاميةٍ، وأمثلةٍ شعبيةٍ، ومصطلحاتٍ معتمدةٍ، وغيرها. هذا إلى جانب أن هناك بعض التسميات الرُّوسية المحلية للمنتجات المختلفة (كالخبز، والمقبلات، والمشروبات، والمأكولات، والأعشاب، إلخ) التي لا توجد لها مقابلاتٌ في اللغة العربية. ولا بدَّ للمترجم هنا من أن يجد الحل المناسب لمثل هذه الإشكاليات، والبديل الملائم لكل حالةٍ، كالتكييف أو التعديل أو الشرح أو الاقتباس أو النحت. وهذا ينطبق أيضًا على الترجمة من العربية إلى الرُّوسية.

وتجدر الإشارة أيضًا إلى مشكلة الأسماء (أسماء الأشخاص، والأعلام، والمدن، وغيرها) في اللغتين الرُّوسية والعربية، وضرورة اعتماد صيغةٍ واحدةٍ لترجمتها للغتين وكتابتها، لتجنب تعدد الترجمات بصيغٍ وأشكالٍ مختلفةٍ.

إنَّ إمكانات الدول العربية للنشر باللغة الرُّوسية محدودةٌ جدًّا لأسبابٍ كثيرةٍ، منها أسبابٌ موضوعيةٌ ومنها أسبابٌ ذاتيةٌ. ثُمَّ إن عملية الترجمة من العربية إلى الرُّوسية قد يُمارسها مترجمون عربٌ يتقنون الرُّوسية إتقانًا تامًّا، بيد أن هذه الترجمات لا بدَّ لها من أن يُراجِعَها محررٌ أدبيٌّ روسيٌّ من أجل صياغتها صياغةً روسيةً سليمةً وبأسلوبٍ أدبيٍّ مناسبٍ؛ لأن المترجم العربي مهما كانت معرفته جيدةً لِلُّغة الرُّوسية فهو غير قادرٍ على الصياغة الأدبية بلغةٍ روسيةٍ متقنةٍ كالمختص الرُّوسي.

ومن أجل تنسيق أعمال الترجمة عامةً في الأقطار العربية ووضع خططٍ استراتيجيةٍ لها، لا بدَّ من تأسيس منظمةٍ خاصةٍ بالترجمة في كل قطرٍ، إن استحال تأسيس منظمةٍ عربيةٍ واحدةٍ للأقطار كافّةً، تتولى تنسيق جميع شؤون الترجمة عامةً، ومنها الترجمة عن اللغة الرُّوسية، تجنبًا للتكرار وهدر جهود المترجمين، وتجنبًا للسرقات الخفية والظاهرة. وكذلك تواجه الترجمة الرُّوسية–العربية مجموعةً من العوائق السياسية والاقتصادية والتجارية، المتعلقة بتطلع بعض الناشرين والمترجمين إلى الربح بعيدًا عن الأمانة والدقة، وضياع حقوق المترجمين، زيادةً على الوصول إلى الكتب الرُّوسية الجديدة وسهولة توفيرها، والحصول على حقوق ترجمتها، إذ إنها تخضع لإجراءاتٍ لا تخلو من الصعوبة. إن وجود مثل هذه المؤسسة التي تنسق شؤون الترجمة على مستوى كل قطرٍ عربيٍّ يمكّنه

من وضع خططٍ طويلة الأمد للترجمة عن اللغة الرُّوسية، ولترجمة أمهات الأعمال الأدبية الرُّوسية الكلاسيكية والمؤلفات الأدبية الحديثة والمعاصرة.

إنَّ الترجمة عندنا عمليةٌ فرديةٌ تخضع لرغبة المترجم ومزاجه وثقافته، ولا تهتم بنقل الأصول في مجال الأدب والسرد، أو الشعر أو الدراسات الأدبية والاجتماعية والثقافية؛ لعدم وجود استراتيجيةٍ للترجمة تمكّننا من تكوين فكرةٍ جيدةٍ عن الاتجاهات السائدة في مجال الفكر والأدب والفن والاجتماع. فبترجمة الكتب التبسيطية أو الثانوية لا تتكامل الترجمات العربية ولا تتضافر[1].

إنَّ مشكلة ترجمة النصوص السردية الأدبية والشعرية متشعبةٌ وشديدة التعقيد، وهي لا تمس هنا قدرة المترجم فحسب، بل تمس أيضًا حساسيته ومنهجه في تناول العمل الإبداعي الأدبي. "وهنا تبرز أمامنا شِراك الترجمة ومطبات دهاليزها الخفية التي لا تنكشف لنا إلا بعد لأيٍ! ذلك أن الأمر لا يتعلق بالعثور على مصطلحاتٍ يمكن نحتها أو تركيبها في اللغة التي تُنقل إليها، انطلاقًا من تلك المعطيات التي تتم محاولة ترجمتها، بل يمس خصوصًا **الكلمات الجوهرية** التي تعتبر مفاتيح المبدع السردي أو الشعري"[2]، وهي كلماتٌ كثيرةٌ، ومتغيرةٌ من عملٍ أدبيٍّ إلى آخر، ومن كاتبٍ إلى آخر، يصعب تحديدها أو قنونتها، وموجودةٌ في جميع اللغات.

وثمَّة صعوباتٌ أخرى تعترض مترجم النصوص السردية الأدبية والشعرية، بيد أن المترجم المتمكّن، المتخصص بالترجمة الأدبية عن الرُّوسية أو العربية، يمكنه تجاوزها والتغلب عليها. وتتعلق هذه الصعوبات **بالصور والتشبيهات البلاغية**، وهذا يتطلب من المترجم المعرفة الدقيقة لِلُّغتين لانتقاء الصور والتشبيهات البلاغية المكافئة من حيث المعنى والمدلول لا من حيث اللفظ الحرفي. وهناك ضرورة **معايشة المترجم لظروف المؤلف**، وقد سبق أن أشار إليها الجاحظ في معرض حديثه عن صعوبات الترجمة، فإذا لم يتوافر لدى المترجم عنصر التخيل ودراسة الحالة النفسية والشعورية التي عاشها المؤلف في أثناء كتابته لعمله السردي الأدبي أو الشعري لم يستطِع أن يترجم للقارئ بأمانةٍ ودقةٍ هذا العمل. وهذا يتطلب من المترجم إحساسًا مرهفًا وتعاطفًا مع الكاتب الذي يترجم عمله. وهذا ما وجدناه متجسدًا تجسُّدًا رائعًا في ترجمة المرحوم سامي الدروبي للأعمال الكاملة لدوستويفسكي. وثمة صعوبةٌ ثالثةٌ تتعلق **بعدم قدرة القارئ العربي على معايشة**

---

1 . يقطين، سعيد. "استراتيجية الترجمة": bilarabiya.net/4878.html.

2 .-عرودكي، بدر الدين. "من استحالة الترجمة إلى إمكانها": https://geiroon.net/archives/69539 .

النصّ المترجم. وحتى نكون منصفين، نقولُ إنّه ربّما لا يكون للمترجم أي دورٍ في هذه المسألة، فالمترجم قد يكون أدّى دوره كاملًا، وترجم النصّ نصًّا وروحًا، لكن القارئ، بسبب غرابة الأسماء والأماكن[1]، لم يتعاطف ولم ينفعل كما يجب مع النصّ السردي أو الشعري. هنا، أرى أن قوة الكلمة المترجمة وتأثيرها يتجلى حتى في النصّ المترجم؛ لأن العواطف والمشاعر الإنسانية واحدةٌ لا تتجزأ، ولا بدَّ للمترجم في هذه الحالة من اعتماد لغةٍ بليغةٍ جزلةٍ تجعل القارئ ينسى ولا يلتفت إلى غرابة الأسماء والأماكن، كما فعل المرحوم سامي الدروبي في ترجمته للأعمال الكاملة لدوستويفسكي. وقد أشار الدروبي إلى شرطٍ لا بدَّ منه لممارسة الترجمة الأدبية هو "توفر التذوق الأدبي، وهذا موهبةٌ تُصقل ولكنها لا تُتعلم، فمن لم يكن ذا موهبةٍ لن يُحقن بموهبةٍ ولا يمكن أن يُعلم كيف يتذوق الأدب" (الدروبي، 1982، ص77). وللحقيقة والتاريخ، لا بدَّ من الإشارة إلى أن حالة المرحوم سامي الدروبي في الترجمة عمومًا، وفي ترجمته لأعمال دوستويفسكي خصوصًا، حالةٌ تكاد تكون استثنائيةً. فقد ذكرت زوجته في كتابها **سامي الدروبي**، عن ولعه بدوستويفسكي وتعلقه به، قولَهُ: "بدأتُ بقراءة مؤلفاته بالفرنسية وأنا في السادسة عشرة من عمري، فما انقضت بضع سنين حتى أتيت على آثاره كلها، أعيد قراءتها بلا كللٍ أو مللٍ. حتى لقد أخذت أترجم بعض فصوله منذ ذلك الحين ... استهواني ووجدت نفسي فيه، وما أظن أنني أخطأت التقدير منذ تلك السن. ولا شك أن دوستويفسكي يمتاز بأنه معاصرٌ دائمًا، حتى إننا نرى الآن كثيرًا من المذاهب الفكرية والتيارات الأدبية المختلفة تنتمي إليه". وتضيف السيدة إحسان الدروبي في كتابها أن سامي الدروبي عند زيارته للاتحاد السوفييتي ولينينغراد، وكان قد أصبح سفيرًا، كان يقول للمستشرق الرُّوسي كراسنوفسكي مرافقه، عند تجواله في أنحاء مدينة بطرسبورغ، وكأنه يعرف معالمها وشوارعها: "هنا الجسر الذي ذكره دوستويفسكي في قصة **الليالي البيضاء**، وفي هذا المنزل أو ذاك حدثت قصة **الجريمة والعقاب**" (المرجع نفسه، ص14، و32).

وفي الختام:

أرى أنَّ الأقطار العربية، بمؤسساتها الرسمية ودور نشرها الخاصة ومترجميها، قد حققت الكثير في مجال الترجمة، من حيث نشر وترجمة كمٍّ كبيرٍ من الأعمال والمؤلفات إلى اللغة العربية، وإن كان غير كافٍ ولا يُناسِب ما تترجمه الدول الأخرى. لكن وجود عددٍ كبيرٍ من المترجمين، وكمٍّ

---

1 .https / /:www.mobt3ath.com ، dets.

كبيرٍ من الكتب المترجمة لا يشكل حركةَ ترجمةٍ حقيقيةً هادفةً. فالترجمة، بكل أسئلتها المتشعبة، فعلٌ معرفيٌّ هادفٌ ونشاطٌ علميٌّ عميقٌ يدعم التواصل والحوار بين الشعوب. وقد أصبحت الترجمة ضرورةً ملحةً في ظل عولمة الإعلام وحوار الحضارات، ويمكن أن تعمل الترجمة على تنمية روح الإخاء والتعاون الإنساني-المجتمعي، وتكرّس فلسفة حقوق الإنسان، وتعلّم احترام ثقافة الآخر. إنها الجسر نحو ثقافات الشعوب الأخرى. لذا، لا بدَّ لنا من بذل جهدٍ كبيرٍ في مجال رسم استراتيجيةٍ لحركة الترجمة، كي تؤدي رسالتها المعرفية الإنسانية الحيوية المعاصرة المهمة. وهذا يتطلب أولًا وضع خططٍ سنويةٍ للترجمة على مستوى كل قطرٍ، وتنسيق هذه الخطط بين الأقطار العربية، وتوفير الدعم المادي والمعنوي اللازم لحركة الترجمة وللمترجمين والناشرين. وهذا كله يتطلب وجود هيئةٍ أو مؤسسةٍ مستقلةٍ في كل قطرٍ عربيٍّ، مسؤولةٍ وذات صلاحياتٍ كاملةٍ ومختصةٍ بحركة الترجمة تُنَسِّق وتتعاون مع مثيلاتها في جميع الأقطار العربية، من أجل رسم الاستراتيجية العامة لحركة الترجمة، ووضع الخطط السنوية للترجمة عن اللغات المختلفة، ومنها الترجمة عن اللغة العربية إلى اللغات الأخرى، في كل قطرٍ بالتنسيق والتعاون مع بقية الأقطار، وإقامة العلاقات الثقافية مع المراكز العلمية والأكاديمية ودور النشر وتنظيم الندوات ومعارض الكتب المشتركة، وتشجيع المترجمين، بتأسيس الجوائز الإبداعية للمترجمين المبدعين والمتفوقين.

وهنا، يطيب لي أن أُعرب عن جزيل شكري للقائمين على مؤتمر "الترجمة وإشكالات المثاقفة (6)"، وعلى منتدى العلاقات العربية والدولية، وعلى "جائزة الشيخ حمد للترجمة والتفاهم الدولي"، لجهودهم في خدمة حركة الترجمة والتفاهم الدولي.

المراجع العربيَّة:

- الجميلي، رشيد حميد حسن. **حركة الترجمة في المشرق الإسلامي في القرنين الثالث والرابع للهجرة.** طرابلس –ليبيا: الكتاب والتوزيع والإعلان والمطابع، 1982.

- الحمد، محمد عبد الحميد. "أثر المنطق اليوناني في النحو والترجمة عند العرب". **مجلة المعرفة**، دمشق: وزارة الثقافة، العدد 476 (2003)، صص74–92.

- الخميسي، أحمد. "الأدب الروسي الحديث.. وأسئلة الراهن". **مجلة الفيصل**. قضايا 1 مارس، 2017.

- الدروبي، إحسان بيات. **سامي الدروبي**. ط1. دمشق: دار الكرمل للدراسات والطباعة والنشر والتوزيع، 1982.

- صقور، مالك. "في بوشكين والقرآن". **مجلة الآداب العالمية**. دمشق: اتحاد الكتاب العرب، المجلد 32، العدد 382 (1999).

- عيون السود، نزار. "بعض المؤثرات العربية في الأدب الروسي". **مجلة المعرفة**. دمشق: وزارة الثقافة، العددان 191–192 (1978)، صص 85– 92.

- الغمري، مكارم. **مؤثراتٌ عربيةٌ وإسلاميةٌ في الأدب الروسي**. الكويت: سلسلة عالم المعرفة، العدد 155، 1991.

المراجع الأجنبيَّة:

- SALAMA-CARR, Myriam (1990), *La traduction à l'époque abbasside*, Paris, Didier Érudition, collection "Traductologie", no 6.

- Художественная литература (1965) "Туковский. Г.А. Пушкин и русские романтики", Москва.

إشكالاتُ الترجمةِ من الرُّوسيَّة

عبد الله حبّه
مترجمٌ وباحثٌ وصحافيّ

لا يماري أحدٌ في أنَّ الترجمة تُعَدُّ إحدى دعائم أية نهضةٍ حضاريةٍ، ولهذا تزدهر حركة الترجمة لدى الأمم التي تبني أُسس كيان الدولة الحديثة. إن الترجمة ضرورةٌ إنسانيةٌ، إذ لا يستطيع أيُّ شعبٍ الاستغناء عن منجزات الشعوب الأخرى في تطوره. وقد شهدت الأمة العربية حركةَ ترجمةٍ قويةً في مرحلة بناء الدولة العربية في أيام الأمويين حين شجعت الدولة الترجمة، وكان خالد بن يزيد أحد روّادها، ثُمَّ ازدهرت في النصف الأول من الحكم العباسي أيام الخليفة المنصور وفي عهد الخليفة المأمون حين ازدهر بيت الحكمة. وأعقب ذلك انحطاط الدولة وإهمال الترجمة. لكن في العصر الأول من الخلافة العباسية بالذات بدأت الترجمة الأدبية، وظهر آنذاك عباقرةٌ في الترجمة منهم حنين بن إسحاق، وابن ماسويه، وابن البطريق، وابن المقفع. وكان الأخير من رواد الترجمة الأدبية، وقد أغنى المكتبة العربية بترجمة **كليلة ودمنة** وبعض الأعمال الأدبية الأخرى. ومارس المترجمون في الأندلس دورًا مهمًّا في ترجمة المصنفات العلمية والفلسفية خاصَّةً لا المصنفات الفنية فقط. وفي مرحلة النهضة المصرية في عهد محمد علي (1805–1848) أُسِّسَت مدرسة الترجمان برئاسة رفاعة الطهطاوي، ثُمَّ في عام 1841 أُسِّسَ مكتب الترجمة (كلام الترجمة). وأُغلقت المدرسة في مرحلة الانحطاط الثقافي في عهد الخديوي عباس الأول.

وتجدر الإشارة إلى أنَّ المترجمين العرب الأوائل لم يهتموا بالترجمة بوصفها فنًّا، ولم يضعوا لها الأسس النظرية لانشغالهم بعملهم المهني فقط. وانبرى لهذا العمل الأديب الكبير الجاحظ، إذ حدد في كتابه **الحيوان** شروط المترجم بقوله: "لا بدَّ للترجمان من أن يكون بيانُه في نفس الترجمة، في وزن علمه في نفس المعرفة. وينبغي أن يكون أعلمَ الناس باللغة المنقولة والمنقول إليها، حتى يكون فيهما سواءً وغايةً. ومتى وجدناه أيضًا قد تكلم بلسانين، علِمْنا أنه قد أدخل الضيمَ عليهما، لأن كل واحدةٍ من اللغتين تجذب الأخرى وتأخذ منها، وتعترض عليها. وكيف يكون تمكُّن اللسان منهما مجتمعينِ فيه كتمكنه إذا انفرد بالواحدة؟ وإنما له قوةٌ واحدةٌ، فإن تكلم بلغةٍ واحدةٍ استُفرِغَت تلك القوةُ عليهما، وكذلك إن تكلَّم بأكثر من لغتينِ، على حساب ذلك تكون الترجمة لجميع اللغات. وكلما كان الباب من العلم أعسرَ وأضيقَ، والعلماءُ به أقلَّ، كان أشدَّ على المترجم، وأجدرَ أن يُخطئ فيه. ولن تجد البتة مترجمًا يفي بواحدٍ من هؤلاء العلماء" (الجاحظ، ، ج1، صص76–77).

والشرط الرئيس لدى الجاحظ هو التزام المترجم دقة الترجمة وسلامتها، وهذا يتطلب أن يعرف النصّ المترجم معرفةً وافيةً. ومن هنا، ينبع مبدأ تخصص المترجم في الموضوع الذي يترجمه، فالذي يتخصص في ترجمة العلوم الدقيقة والعلوم السياسية والفلسفة والفنون...إلخ، هو غير المتخصص في الترجمة الفنية (الأدبية). وهنا بالذات تكمن مشكلة ترجمة الأدب الرُّوسي إلى اللغة العربية التي غالبًا ما يمارسها كل من هبَّ ودبَّ سواءٌ أكان ذلك من اللغات الوسيطة (الإنجليزية أو الفرنسية) أم من اللغة الرُّوسية من غير معرفةٍ كافيةٍ للنص الأصلي، فضلًا عن معرفة اللغة الأم.

لقد عرف القراء العرب الأدب الرُّوسي في أواخر القرن التاسع عشر ومطلع القرن العشرين مترجَمًا من لغاتٍ ثانيةٍ (وسيطةٍ) في غالب الأحيان، إذ لم يوجد مترجمون عربٌ يجيدون اللغة الرُّوسية. وظهرت أول ترجمةٍ لكتابٍ روسيٍّ إلى اللغة العربية في عام 1860 في سانكت- بطرسبورج (هكذا الاسم باللغة الرُّوسية) حين صدرت الترجمة العربية لحكايات كريلوف. وأنجز الترجمة عبد الله قلزي (1819–1912) الأرمني الأصل الذي كان يدرس اللغة العربية في جامعة بطرسبورج. ثم صدرت ترجمةٌ ثانيةٌ موسعةٌ للحكايات أنجزَها رزق الله حسون (1825–1880) الأرمني الكاثوليكي الأصل، زميل قلزي، الذي كان يتقن عدة لغاتٍ أوروبيةٍ إلى جانب الرُّوسية. وحاول في ترجمته الحفاظ على الإيقاع الشعري للنص الأصلي.

وكانت ترجمة أعمال عمالقة الأدب الرُّوسي مثل بوشكين وجوجول وتولستوي ودوستويفسكي تتطلب وجود موهبةٍ أدبيةٍ لدى المترجم. وهنا كان المفروض أن يتولى الترجمة كتّابنا وشعراؤنا

الكبار، لكن ويا للأسف لم يتقن أيُّ كاتبٍ أو شاعرٍ عربيٍّ آنذاك اللغة الرُّوسية، سوى ميخائيل نعيمة. وكذلك ظهرت مشكلةٌ كبيرةٌ هي ترجمة الشعر الرُّوسي. وبحسب شروط الجاحظ، فإن الشعر لا يُترَجم؛ لأن من المحال الحفاظ على موسيقية الشعر ورنينه بموجب العروض. لكن ترجمة الشعر الرُّوسي إلى اللغة العربية أكثر صعوبةً؛ بسبب خصوصية اللغة الرُّوسية. والأمر نفسه ينطبق على ترجمة الشعر العربي إلى اللغة الرُّوسية. وقد حدث أن دعتني المستعربة ألا جوروديتسكايا لمساعدتها في ترجمة إحدى قصائد الجواهري، وبعد جلستين من العمل قررت التخلي عن هذه الفكرة، لأن النتيجة لم تكن مُرضِيةً؛ فهي لا تستطيع التزام الخاصية الرئيسة لشعر الجواهري وهي إيقاعية شعره وموسيقاه. ومن جانبٍ آخر، لم أجد حتى الآن ترجمةً تستحق التقدير للشعر الرُّوسي، ولا سيما أن أغلب المترجمين لا ينظمون هم أنفسهم الشعر. وينبغي أن يُتَرجِمَ شعرَ بوشكين شاعرٌ عربيٌّ بمنزلته، إن وجد بلا شكٍّ. وقد دار حديثٌ بين كاتب هذه السطور والشاعر عبدالوهاب البياتي، حين عاش في موسكو، بشأن ترجمة قصيدة بوشكين "الفارس النحاسي"، وكنت قد وعدته بتوفير ترجمةٍ نصيةٍ للأبيات الشعرية. لكن هذا المشروع لم يتحقق بسبب ظروفي وظروف الشاعر في سنوات المنفى. وفيما بعدُ ترجمَ هذه القصيدةَ نثرًا المترجمُ القدير المرحوم أبو بكر يوسف، لكنها لم تنشر، بحسب علمي. وبهذه المناسبة، أشير إلى أن ترجمة الشاعر بدر شاكر السياب مثلًا لديوان **أزهار ذابلة** لبودلير عن الإنجليزية تُعَدُّ من خيرة التراجم الشعرية، ولو أنها بعيدةٌ شيئًا ما عن النصّ الفرنسي الأصلي. على أن ترجمة الشعر حتى من اللغات الأوروبية لم تكن موفقةً بدرجةٍ كبيرةٍ، ومنها ترجمة الشاعر خليل مطران لمسرحيات شكسبير من الفرنسية.

على أنَّ اللغة العربية، التي هي لغة القرآن ومعجزة الله عز وجل الباقية على مدى الأيام، تُعَدُّ من أغنى اللغات في العالم من حيث المفردات، ولهذا يستطيع المترجم إلى العربية إيجاد أية كلمةٍ مناسبةٍ للكلمة الأجنبية التي يحتاج إليها النصّ على أساس الاشتقاق.

ولا بدَّ من الإشارة إلى أنَّ تولستوي جذب اهتمام الباحثين والمترجمين العرب قبل غيره من الكتّاب الرُّوس بسبب أفكاره الفلسفية. ففي عام 1911 أصدر محمد المشارقي (1885–1946) في تونس كتاب **تولستوي: ترجمة حياته ومختارات من أعماله وآرائه الفلسفية**. وأضاف الكاتب إليه مرثيتين في نعي تولستوي للشاعرين أحمد شوقي وحافظ إبراهيم. وكذلك نشر الكاتب ترجمةً عن الإنجليزية لمقتطفاتٍ من أعمال تولستوي: **الحرب والسلام**، و**آنا كارينينا**، و**البعث**، وعدة قصصٍ شعبيةٍ منها **كم يكفي الإنسان من الأرض**، وكذلك مسرحية **سلطان الظلام**.

ومارسَت دورَها في نشر الأدب الرُّوسي المدارسُ التابعةُ للجمعية الإمبراطورية الأرثوذكسية الفلسطينية الرُّوسية التي افتُتحت في عام 1882 في فلسطين ولبنان وسوريا، إذ جرى التعليم فيها باللغة الرُّوسية. وقد تخرج فيها عددٌ من الكتاب المعروفين منهم اسكندر جبرائيل وميخائيل نعيمة ونسيب عريضة وعبد المسيح حداد والمستشرقة كلثوم عوده-فاسيليفا التي أدَّت دورًا كبيرًا في نشر اللغة العربية وآدابها في روسيا. وكان الفلسطيني سليم قبعين (1870-1951) أول من نشر على نطاقٍ واسعٍ أعمال الكتّاب الكلاسيكيين الرُّوس، ونشر أعمال بوشكين وجوجول وتورجينيف وتشيخوف، ولا سيّما مؤلفات تولستوي الفلسفية المتعلقة بالدين، ومنها **أحكام النبي محمد** [صلى الله عليه وسلم]، و**مذهب تولستوي**، و**إنجيل تولستوي وديانته**. وكذلك ترجم من الرُّوسية مسرحية **سلطان الظلام**. وكان قبعين أول من ترجم أعمال مكسيم جوركي إلى العربية في عام 1907. وكذلك كان خليل بيدس (1875- 1949) خريج مدرسة الناصرة الأرثوذكسية أحد مترجمي الأدب الرُّوسي إلى اللغة العربية من الرُّوسية مباشرةً. وترجم بيدس رواية بوشكين **ابنة القائد** ورواية ألكسي كونستنينوفتش تولستوي **الأمير سيريبرني** إلى اللغة العربية، ثم ترجم رواية جوجول **تاراس بولبا**. وترجم مع أنطوان بلان ونجاتي صدقي في مجلة النفائس قصص تشيخوف وليف تولستوي من الرُّوسية مباشرةً، علمًا أن أغلب هذه التراجم لم تبقَ في المكتبة العربية لأنها ترجمت "بتصرُّفٍ" بحسب اعتراف بيدس نفسه. وهذه مشكلةٌ كبيرةٌ بقيت ملازمةً لتراجم الأدب الرُّوسي في العالم العربي. فما أكثر ما نُشر ويُنشر من أعمالٍ تُرجمت بتصرفٍ أو اختُصرت بحسب مزاج المترجم أو المحرر، فرواية **آنا كارينينا** نشرت في سلسلة حلمي مراد مترجمةً من الإنجليزية في 42 صفحةً ورواية **الحرب والسلام** في 120 صفحةً، وهلمَّ جرًّا. والمشكلة الأخرى هي أن الترجمات القديمة الموثوق بها لا يُعاد طبعها، ويا للأسف، ومنها ترجمات دار التقدم ودار رادوغا ودار مير السوفيتية، ولهذا لا يطّلع الجيل الجديد عليها.

إنَّ الترجمة يجب أن تكون ضمن برنامجٍ خاصٍّ تابعٍ للدولة لا أن تُترك للنشاط العشوائي لدور النشر التجارية التي همُّها الأول كسب المال. وقد أوردت آنفًا أن الترجمة من مقومات النهضة الحضارية، وأن على الدولة الساعية إلى تطوير قدراتها أن تتولى الإنفاق على أعمال الترجمة وتحديد مساراتها طبقًا لمصالح الدولة. وأعتقد أن أحد أكبر المشاريع في هذا المضمار هو تأسيس الأديب مكسيم جوركي في عام 1918 دار الآداب العالمية للنشر، وقد دعمه فلاديمير لينين آنذاك، ودعا جوركي كبار الأدباء الرُّوس إلى المشاركة في ترجمة نفائس الأعمال الأدبية لمختلف الشعوب. ونشرت دار النشر المذكورة آلاف الكتب مترجمةً من اللغات الأوروبية والعربية والصينية والهندية وغيرها

إلى اللغة الرُّوسية. وما زالت هذه الكتب من أهم المصادر الأدبية باللغة الرُّوسية حتى اليوم. وقد صدرت الترجمات الرُّوسية لكتاب **البخلاء** للجاحظ، و**مقدمة ابن خلدون**، و**كتاب الاعتبار** لأسامة بن منقذٍ، وكتاب **ألف ليلة وليلة** بعدة ترجماتٍ، وكتاب **طوق الحمامة** لابن حزمٍ، و**الأيام** و**دعاء الكروان** لطه حسين، و**عودة الروح** و**يوميات نائبٍ في الأرياف** لتوفيق الحكيم، وغيرها. وفي خمسينيات القرن العشرين أسست الدولة السوفييتية عدة دور نشرٍ، ذكرتُها آنفًا، مختصةٍ بترجمة الكتب الأجنبية. وما زالت إصدارات هذه الدور من التراجم إلى اللغة العربية من المراجع المهمة في المكتبة العربية. ونجد بعض دور النشر في العالم العربي تعيد نشر هذه الكتب بترجمات كتّابٍ عربٍ بارزين مثل سامي الدروبي وحسيب الكيالي وسهيل أيوب وغائب طعمة فرمان من لغاتٍ وسيطةٍ. وفيما بعد في الستينيات ظهرت بموسكو كوكبةٌ من المترجمين الشباب الذين يتقنون اللغة الرُّوسية مثل جليل كمال الدين وأبو بكر يوسف وخيري الضامن وعدنان جاموس وحياة شرارة وإدريس الملياني وغيرهم. وتعد الوكالة الفيدرالية للطباعة والعلاقات العامة الرُّوسية مشروعًا باسم "المكتبة العربية" يتضمن ترجمة 100 كتابٍ روسيٍّ إلى اللغات الأخرى ومنها اللغة العربية. في حين يقدم معهد الترجمة بموسكو الدعم المالي سنويًّا إلى الكتب المترجمة إلى اللغات الأجنبية ومنها اللغة العربية. لكن هذه المحاولات ما زالت لم ترتَقِ إلى المستوى المطلوب ولا يمكن مقارنتها بمشروع مكسيم جوركي.

ويمكن تحديد المشكلات الرئيسة التي واجهت، وما زالت تواجه، الترجمة من اللغة الرُّوسية إلى العربية بثلاث مُشكلاتٍ؛ أُولاها أنّ الترجمة ليست من اللغة الرُّوسية مباشرةً، بل من لغاتٍ وسيطةٍ؛ وثانيتها ضعف المترجم أحيانًا ثقافةً ولغةً وأسلوبًا؛ وثالثتها سيطرة دور النشر التجارية وإغفال بعض المؤسسات الثقافية الحكومية لدور الترجمة في التطور الحضاري.

أمّا ما يتعلّق بالمشكلة الأُولى فقد تَرجَمَ روائعَ الأدب الرُّوسي الشعرية والنثرية، مثل أعمال بوشكين وجوجول وتولستوي ودوستويفسكي، عن لغاتٍ ثانيةٍ دريني خشبة وإبراهيم زكي خورشيد وحفني ناصف وسامي الدروبي وحسيب الكيالي وسهيل أيوب ومنير البعلبكي. ولا ريبَ أن هؤلاء الأدباء قدموا خدمةً كبيرةً إلى القارئ العربي بترجماتهم، لكن المشكلة لا تكمن في مهارة المترجم وقدراته الأدبية، بل تكمن في الأمانة في النقل. فالمترجم الإنجليزي أو الفرنسي يمكن أن يقع في خطإٍ أو تحريفٍ يتكرر حتمًا في الترجمة العربية. وهذا ما لحظته في ترجمة الأديب الكبير سامي الدروبي رواية ميخائيل ليرمنتوف **بطلٌ من هذا الزمان**. وأبدأ بالقول إن ترجمة العنوان

غير دقيقةٍ، وربما لا يتحمل الدروبي الذنب فيها. فالعنوان الأصلي بالرُّوسية هو **بطل زماننا** لا أحد أبطال هذا الزمان. ويرى بعض المختصين، ومنهم المترجمة المعروفة حياة شرارة، أن المترجم الذي لم يكن يعرف اللغة الرُّوسية لم يفهم خصوصية الكلمة في المجتمع الرُّوسي المنعكسة في النصّ الأصلي. فهناك كلماتٌ كثيرةٌ غير موجودةٍ في الواقع العربي هي التي تعطي جوَّ القصة أو الرواية الطابعَ الرُّوسيَّ. ويذكر الدروبي مثلًا أن الكفاس مشروبٌ كحوليٌّ روسيٌّ. والكفاس مشروبٌ مثل كوكا كولا أو "عرق سوس" ولا علاقة له بالكحول، علمًا بأن جميع التسميات ترد بالفرنسية لا بالرُّوسية. ولو أن المترجم راجع القواميس والموسوعات لوجد فيها جميع التفاصيل عن هذا الشراب وصنعه. وكلمة "يونكر" الرُّوسية تعني الطالب الحربي أو ضابط الصف. وكلمة "كنياجينيا" غير كلمة "كنياجنا"؛ فالأولى هي الأميرة الأم، والثانية هي الأميرة الصغيرة. وثمة ملاحظاتٌ كثيرةٌ من هذا النوع ذكرها أحد العارفين باللغة الرُّوسية، علمًا بأن ترجمات الدروبي لأعمال دوستويفسكي تلقى رواجًا كبيرًا في أسواق الكتاب العربية لأسلوبه الأدبي الرائع.

إنَّ المترجم العربي حين ينقل إلى العربية أعمال الكتّاب الرُّوس لا يعرف أحيانًا شيئًا عن النصّ الأصلي. فأعمال جوجول مثلًا مترعةٌ بتسمياتٍ محليةٍ ذات مغزًى. وتتميز مسرحيات الكاتب ورواياته بهذه الصفة. فأسماء الأبطال لها معانٍ بالرُّوسية تجعل القارئ أو المشاهد الرُّوسي يغرق في الضحك. وأذكر أنني شاركت مع الفرقة الشعبية للتمثيل في بغداد في مسرحية **المفتش العام** لجوجول. ولم أكن أعرف يومذاك أن أسماء جميع الشخصيات في المسرحية ذات معنًى بالرُّوسية. وحينما جئت للدراسة بموسكو عرفتُ الحقيقة وصرت أضحك لدى سماع اسم "ديرجي موردا"، أي الشرطي الذي يعتدي على كل من يصادفه، واسم "تيابكين ليابكين"، أي الرجل المهمل. في حين ترد في رواية المؤلف **الأنفس الميتة** أسماءٌ مثل "ساباكيفت"، أي الرجل ذو بوز الكلب الذي ينهش الجميعَ، و"كوروبكا"، أي المرأة البخيلة التي تجمع كل شيءٍ في صناديق، و"بلوشكين"، أي الرجل الكعكة. إن المترجم يعجز عن إيصال هذه المعاني وغيرها إلى القارئ، مثل كلمة "داتشا"، أي البيت الريفي أو الدارة الصيفية، و"موجيك"، أي الفلاح أو الشخص العامي الجاهل والجلف أحيانًا. زد على ذلك أن التصغير في اللغة الرُّوسية ظاهرةٌ شائعةٌ للأسماء كافّةً، وهذا أيضًا يكشف عن الطابع الرُّوسي للنص الذي غالبًا ما يفقد قيمته لدى الترجمة من الأصل الرُّوسي، فضلًا عن حالة ترجمته من لغةٍ وسيطةٍ.

ويقول الكاتب والمترجم الرُّوسي كورني تشوكوفسكي إن المترجمين من الرُّوسية إلى اللغتين الفرنسية والإنجليزية يفعلون أحيانًا الأعاجيب في الترجمة. وروى كيف سأله أحدُهُم بصفته خبيرًا في الأدب الإنجليزي عن كاتبٍ إنجليزيٍّ اسمه تشيري اورتشارد. فأوضح تشوكوفسكي له أنه لا يوجد كاتبٌ بهذا الاسم، بل هو تسمية مسرحية **بستان الكرز** Cherry orchard للكاتب الرُّوسي أنطون تشيخوف باللغة الإنجليزية. ويورد الكاتب الكثير من أخطاء المترجمين إلى اللغة الرُّوسية. فالمترجمة الأمريكية ماريان فيلل، مثلًا، ترجمت قصة تشيخوف **كاشتانكا** كالآتي **شجرة الكستناء**، والواقع أن التسمية أُطلقت على كلبٍ لون شعره كستنائيٌّ، أي نسبةً إلى اللون، ولا علاقة للشجرة بالأمر.

إنَّ المترجم العربي الذي يترجم الأعمال الأدبية الرُّوسية من الإنجليزية يكرر أخطاء المترجم الإنجليزي الذي يحاول نقل كل شيءٍ إلى النمط الإنجليزي. فاسم الكاتب تولستوي بالرُّوسية هو ليف، لكننا نجد في الترجمات العربية تارةً ليو وتارةً ليون. ويجري تحويل الألقاب الرُّوسية إلى النمط الإنجليزي، فتحولت صوفيا تولستايا إلى صوفيا تولستوي، وآنا دوستويفسكايا إلى آنا دوستويفسكي، ورايسا جورباتشوفا إلى رايسا جورباتشوف. وكاتب هذه السطور لاقى الأمرَّينِ من تدخل المدققين في تغيير الأسماء، ففي ترجمة قصص تشيخوف ومسرحياته وجدت فجأةً على غلاف الكتاب اسم أنطوان بدلًا من أنطون الذي كتبتُهُ بخط يدي في النصّ الأصلي. وحدث مرارًا لدى نشر ترجماتي لأعمال السياسي المخضرم يفجيني بريماكوف نشرُها بعد تغيير الأسماء مثل اسم يوسف ستالين إلى جوزيف ستالين، وكذلك تحويل اسم الشاعر يوسف برودسكي إلى جوزيف برودسكي، علمًا بأنه لا يوجد في المجتمع الرُّوسي أحدٌ باسم جوزيف، فضلًا عن عدم تقيد المترجم الإنجليزي بالنصّ الأصلي وإقدامه على حذف بعض المقاطع التي ربما لا يفهمها فيتكرر الأمر نفسه في النصّ العربي.

ولو راجعنا الترجمات الكثيرة للأدب الرُّوسي المنتشرة في المكتبات العربية لوجدنا الكثير من الغرائب، حتى إن المختص لا يجد أحيانًا أية علاقةٍ بين الكتاب الصادر باللغة العربية والأصل الرُّوسي. فقد نشرت دار الحرية للنشر في القاهرة رواية **آنا كارينينا** لليف تولستوي بعنوان **آنا كارينا**. ثم تغير الاسم نفسه في المقدمة إلى **آنا كرينا** للكاتب "ليو" تولستوي. ونجد المترجم (المجهول) قد حول اسم ألكسي إلى ألكسيس، واسم يكاترينا إلى كاترين، والروبل (العملة الروسية) إلى "روبيل"، واسم ستيوبا إلى ستيفان. والكتاب، بعدُ، مملوءٌ بالأخطاء اللغوية والمطبعية.

ونجد في ترجمة إدوارد الخراط لملحمة ليف تولستوي **الحرب والسلام** تعبير "فيكونت" بدلًا من الكونت، وأندرو بدلًا من أندريه، ونيكولاس بدلًا من نيقولاي، وسيريل بدلًا من كيريل، وهلمَّ جرًّا. وجعل المترجم الشخصيات كافةً كأنها إنجليزيةٌ. وفقدت الرواية أجواءها الرُّوسية.

وقدم المترجم صياح الجهيم خدمةً لا تُنكر في ترجمة أعمال ليف تولستوي، ولكن الترجمة كانت من لغةٍ وسيطةٍ، على ما أعتقد، ولو تتبعنا جميع هذه الترجمات لوجدنا الكثير من الأخطاء والتشويهات في الترجمة إلى العربية. وتكفي الإشارة إلى ترجمته لمسرحيات تولستوي، فالعنواناتُ لا تعكس المعنى الأصلي مثل "ثمار الحضارة" بدلًا من "ثمار التنوير"، و"سلطان الظلامات" بدلًا من "سلطان الظلام". أمّا ما يتعلّق بالمسرحية الأخيرة فإن الكاتب الرُّوسي عمد في الأصل إلى جعل الحوار بلهجة الفلاحين في مقاطعة تولا الرُّوسية. ويبدو أن المترجم الفرنسي لم يجد مكافئًا لكثيرٍ من التعابير التي لا توجد في القواميس، فترجم المسرحية بتصرفٍ. وما كان بوسع الجهيم سوى تكرار النصّ الفرنسي.

وحاول المترجم سامي قباوة، من دار العماد للنشر في حلب، في كتاب **قصة رتيبة** لأنطون تشيخوف إعطاء عدةِ قصصٍ للكاتب ترجمةً صادقةً. لكن يبدو أن الترجمة كانت من لغةٍ وسيطةٍ، ولذلك أصبح تورجينيف "توركنييف"، وإيجور "إيجيور". زِد على ذلك أن الكتاب مترعٌ بالأخطاء اللغوية والمطبعية، مثل "جاء نيكولا بإشارة الصليب" بدلًا من "رسم علامة الصليب"، وعبارة "شاب بنظارات ذهبية وكفازين"، وربما يكون المقصود قفازين، وبدلًا من تسمية مسرحية غريبويدوف **ذو العقل يشقى**..، يكتب المترجم تسمية المسرحية **شقاء الفكر الزائد**، وبدلًا من "التنبؤ بالطقس" يكتب "توقع الطقس"، وهلمَّ جرًّا.

ووقع المترجم خالد حسين في المشكلة نفسها، أي تحريف الأسماء الرُّوسية لدى ترجمتها من الإنجليزية. ففي كتاب أنطون تشيخوف **موت موظف**، الصادر عن دار الوليد المصرية، نجد تشويه الأسماء الرُّوسية. ثُمَّ إن العنوانات غير دقيقةٍ؛ إذ إن تسمية القصة **الرجل الذي عاش في قوقعة** لا تعكس التسمية الروسية وهي **الرجل المعلب** الذي كان يضع كل شيءٍ في علبٍ، كما ترجمت في دار التقدم السوفيتية.

ولا بدَّ من الإشارة إلى مسألةٍ مهمةٍ هي أنّه لا يمكن أن تنسب إلى الأدب الرُّوسي أعمال الناطقين بالرُّوسية. فالكاتب القيرغيزي الكبير جنكيز أيتماتوف والكاتب الشيشاني كانطا إبراهيموف والكتّاب اليهود إيليا اهرنبورغ وفاسيلي غروسمان وإسحاق بابل ودميتري بيكوف (لقبه الأصلي

زيلبرترود) وجالينا جالينا وغيرهم من أبناء القوميات الأخرى الذين يكتبون باللغة الرُّوسية لا باللغة الأُمّ لا يعبِّرون تعبيرًا صادقًا عن مشكلات المجتمع الرُّوسي؛ لأن اتجاه التفكير وتصوير مشكلات المجتمع والأسلوب ترتبط بالانتماء القومي. وفي المدَّة الأخيرة نُشرت عدَّةُ أعمالٍ مترجمةٍ لكتّابٍ غير روسٍ بصفتها من الأدب الرُّوسي. فرواية **الموت ليس غدًا** لدميتري بيكوف، التي تُرجمت من الإنجليزية وأصدرتها دار أنيمار في القاهرة، تفتقر إلى "النكهة" الروسية التي نجدها في أعمال كتّابٍ مثل شولوخوف وبولجاكوف وبلاتونوف وراسبوتين وأستافييف. وقد غُيِّرَ العنوان الرُّوسي الأصلي **الأرواح الحية** للرواية المؤلفة في نحوِ 800 صفحةٍ. ويبدو أن المترجم مايكل كمال راسم لا يعترف أصلًا بقواعد النحو العربي، ففي كل صفحةٍ عشرات الأخطاء النحوية مثل: "كان كونيشيف واحدًا من الرجال القليلون المتعلمون...". والحقيقة أن الضعف اللغوي علامةٌ ذات مغزًى تجعلني لا أطالع الكتاب أصلًا. فمنذ مدَّةٍ قريبةٍ طالعت ترجمة إبراهيم الإسطنبولي لإبداع الشاعرة الرُّوسية مارينا تسفيتايفا بعنوان **الكبرياء الجريح**، وقد ذهلت لتجرؤ هذا المترجم على ترجمة أشعارٍ ذات إيقاعٍ أصيلٍ، ومجازاتٍ مبتكرةٍ، وتعابير موشّاةٍ، وتلميحاتٍ يصعب على كثيرين من قارئيها سبر غورها وتذوق رحيقها، علمًا بأن المترجم نفسه نشر منذ مدَّةٍ ترجمة مجموعة قصصٍ روسيةٍ بعنوان **ثلاثة عشر قصة**، ويبدو أن المترجم نسي أن لفظة "قصة" مؤنثةٌ. وأظن أن مشكلة المترجمين "الجدد" من خريجي المعاهد الرُّوسية غير الأدبية تكمن في اعتقادهم أن كل من يتحدث الرُّوسية في المترو أو الشارع يستطيع الجلوس وترجمة أي نصٍّ روسيٍّ، ولو كان من الأدب المعاصر لا من الإبداع الكلاسيكي.

المراجع:

- الجاحظ. **الحيوان**. تحقيق عبد السلام محمد هارون. ط2. مصر: مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، 1384هـ/ 1965م.

قاعدةُ المعلوماتِ للأخبارِ والموضوعاتِ الواردةِ في كُتُبِ التّاريخِ المُلوكيَّةِ العربيَّةِ الإسلاميَّةِ

للقرنَينِ التّاسعِ والعاشرِ الميلاديَّين

ديمتري ميكولسكي

معهد الاستشراق لأكاديميَّة العلوم الرُّوسيَّة - موسكو

لا يَخفى على كلِّ مُهتمٍّ بالثقافة العربيَّة أنَّها تحمل طابعًا تاريخيًّا واضحًا. وقد تكوَّنَت أُسُسُ الوعي العربيِّ التـاريخيِّ في فجر كيان العرب، بوصفهم شعبًا، في عصر الجاهليَّة من خلال ظهور كلٍّ من "أيّام العرب"، والروايات التاريخيَّة القحطانيَّة، ومختلف الأساطير الـتاريخيَّة التي نجد أحد أروع أمثلتها في قصَّة الزبّاء المشهورة.

ومع حُلولِ ضُحى الإسلام، ارتقى الوعي التاريخيُّ العربيُّ إلى مستوًى جديدٍ نوعيًّا. ومن مظاهر ذلك أنّ الأحاديث النبويَّة مع مُتونها وأسانيدها مثَّلَت نوعًا جديدًا من أنواع الأعمالِ في تاريخ الأُمَّة الإسلاميَّة. وإلى جانب ذلك، صارت **السِّيرة النبويَّة** لابن إسحاقَ (التي وصلت إلينا برواية ابن هشام) أُنموذجًا لمؤلَّفٍ عربيٍّ إسلاميٍّ في مجال التاريخ زيادةً على كونها أوَّل كتابٍ عربيٍّ أصيلٍ بعد القرآن الكريم.

وأهمُّ عاملٍ مشجِّعٍ لتطوُّر الفكر العربيّ في مجال التاريخ كانَ هوَ الفُتوحاتِ العربيَّةَ الإسلاميَّةَ وسائرَ الأحداث المرتبطة بـتاريخ دولة الخِلافة العربيَّة الإسلاميَّة. وقد سُجِّلَتْ أخبارُ هذه الوقائع في عددٍ من المؤلَّفات. وبمرور الزمن، أخذَ أهلُ علم التاريخ العربُ المُسلمونَ يؤلِّفونَ كُتُبًا تشمل

تاريخ البَشَرِ قبل الإسلام مع التاريخ الإسلاميِّ، وهو خيرُ امتدادٍ لأفضل ما كان بنو آدم قد اكتسبوهُ قبل المبعث.

لذلكَ، تُعَدُّ دراسةُ التراث العربيّ في مجال علم التاريخ من أهمِّ المقاصد المعروضةِ أمام علم الاستِعراب.

أمّا قاعدة المعلومات المطروحة على بساط البحث، فهي في حقيقة الأمر عبارةٌ عن فهرس الأخبار والموضوعات الواردة في كُتُب أُصول التاريخ العربيَّة الإسلاميَّة المُلوكيَّة التي أُلِّفَتْ في أثناء القرنَينِ التاسع والعاشر الميلاديَّينِ، وهما يُمثِّلانِ المُدَّةَ التي تبلورَتْ فيها طريقةُ تأليف الكتب العربيَّة القروسطيَّة المكرَّسة للتاريخ. ويقتصر الفهرس المذكور على الأخبار والموضوعات الخاصَّة بتاريخ الأُمَّة الإسلاميَّة، ولا يشمل الموادَّ المتعلِّقة بتاريخ ما قبل الإسلام. فقاعدةُ المعلومات هذه غيرُ مسبوقةٍ في مَجالِ الاستِعراب الرُّوسيِّ والعالميِّ.

أمّا كتب التاريخ العربيَّة الإسلاميَّة المُلوكيَّة فهي المؤلَّفاتُ التي يُسرَدُ فيها تاريخ الأُمَّة الإسلاميَّة بحَسَب أيّام زُعَماء أُمَّة المسلمينَ، ابتِداءً بالنبيِّ محمَّدٍ صلّى الله عليه وسلّم ومن بَعدِهِ الخلفاء.

ولا يَقتَصِرُ ما تتضمَّنُهُ كتب التاريخ العربيَّة الإسلاميَّة الملوكيَّة على الآثار التي كان قد ألَّفها المُسلِمونَ، بل يَشمَلُ أيضا مُؤلَّفات المؤرِّخينَ المسيحيِّينَ الذين كانوا يعيشون في ظلِّ دولة الخلافة العربيَّة الإسلاميَّة ويكتبون باللغة العربيَّة. وقد سُجِّلَت في قاعدة المعلومات المطروحة على بساط البحث الأخبارُ والموضوعاتُ المقتبسة من كتب التاريخ الآتية: كتاب **المَعارِف** لابن قتيبة[1]، وكتاب

1 . **كتاب المَعارِف**. ابن قتيبة أبو محمَّدٍ عبد الله بن مسلم (213 – 282هـ/ 828 – 889 م). حقَّقه وقدَّم له ثروت عكاشة. القاهرة: مطبعة دار الكتب، 1960م.

الأخبار الطِّوال للدينوريّ[1]، و**تاريخ اليعقوبيّ**[2]، و**كتاب البَدء والتاريخ** للمَقدسيّ[3]، و**كتاب العنوان** لأغابيوس المنبجيّ[4]، و**كتاب التاريخ المجموع على التحقيق والتصديق** لسعيد ابن البطريق[5].

ومن ناحية التركيب، تتألَّف قاعدة المعلومات من عددٍ معيَّنٍ من البطاقات الإلكترونيَّة، وتكونُ كلُّ بطاقةٍ مُخَصَّصةً لتسجيل وحدةٍ معلوماتيَّةٍ ما. وتُقسَم كلُّ بطاقةٍ على قسمَينِ.

فأمّا أوَّل القسمينِ فمجموعةٌ من الأعمدة التيّ سُجِّلَت فيها المعلومات الأوَّليَّة عن الخبر المعيَّن، والمصدر، والباب (في شكل اسم زعيم الأُمَّة الإسلاميَّة الذي تَرِد في هذا الباب الأخبار عنه)، ورقم الباب، وحجم الخبر من حيثُ عدد الأسطر والصفحات التي جاء عليها الخبر، ونوع الخبر، وموضوع الخبر (مثل "الصِّفات الشخصيَّة ونشاطات زعيم الأُمَّة الإسلاميَّة"، و"الحجَّة التي قام بها زعيم الأُمَّة الإسلاميَّة"، و"نشاطات الرجال المشهورينَ"، و"العجائب والظواهر الطبيعيَّة"، و"الحروب مع الخُصوم الخارجيِّينَ"، و"الفِتَن الداخليَّة"، وما إلى ذلك.

وأمّا القسم الثاني من البطاقة فمخصَّصٌ لمضمون خبرٍ معيَّنٍ. إذ تُسجَّل مضامين الأخبار في شكل ترجمةٍ دقيقةٍ تارةً وفي شكل نقلٍ تارةً أُخرى، بسبب طول مُدَّة العكوف على قاعدة المعلومات (وذلك في ما بينَ عامَيْ 1982 و1995 وفي عامَيْ 2005 و2009، بالشكل الورقيِّ، وفي ما بينَ عامَيْ 2009 و2019، بالشكل الإلكترونيِّ).

---

1 . Kitâb al-ahbâr at-tiwâl. Abu Hanîfa ad-Dînaweri. Publié par V. Guirgass. Leide. E.J. Brill, 1888.

2 . **تاريخ اليعقوبي**، وهو تاريخ أحمد بن أبي يعقوب بن جعفر بن وهب بن واضح الكاتب العبّاسيّ المعروف باليعقوبيّ – المجلّد الثاني. بيروت: دار صادر، دون سنة الطِّباعة.

3 . The Book of Creation and History . By Motahhar b. Tahir al-Maqdisi, sometimes regarded as the work of ABU ZAID AHMAD B. SAHL al-BALKHI. Edited by PROF. CL. HUART. Offset reproduction from the Publications de l'École des langues orientales vivantes, Paris, 1899. Vol. 4 – 6. Teheran. M. H. Asadi's Publications Series, no. 3.

4 . Kitab al-'Unvan. Histoire universelle. Écrite par Agapius (Mahboub) de Menbidj. Éditée et traduite par Alexandre Vasiliev, Professeur â l'Université de Dorpat (Юрьевъ). Second partie (II) // Patrologia Orientalis. Tome VII. – Fascicule 4. Firmin-Didot et Co Primeurs-Éditeurs. Libraire de Paris 56, Rue Jacob. [1912].

5 . Eutychii Patriarchae Alexandrine Annals. Pars posterior … Conjucta opera ediderunt L. Cheicho s.j.< B. Carra de Vaux, H. Zayyat. Beryti – Parisiis – Lipsiae. E Typographeo Catholico - Carolus Poussielgue, Bibliopola; 15, Rue Cassette, 15 – Otto Harrassowitz, MDCCCCIX.

وأمّا من حيث الأنواع التي تنتمي إليها الوحدات المسجَّلة، فتشتمل قاعدةُ المعلومات على الأخبار الموجَزَة، والأخبار التاريخيَّة المفصَّلة، والنوادر، والحكايات، والأقوال، والرسائل، والوَفَيات، والمُقتبَسات الشعريَّة، والمُقتبَسات القرآنيَّة، ومُلاحظات المؤلِّفينَ.

ويُمكنُ القولُ، إجمالًا، إنَّ قاعدة المعلومات تشتمل على نَحوِ أربعة آلاف وحدةٍ معلوماتيَّةٍ.

وقاعدة المعلومات مصحوبةٌ بفهارس الأعلام، والأماكن، والجماعات الإنسانيَّة، والمصطلحات، وعنوانات المؤلَّفات المذكورة في النصوص المسجَّلة.

وإنّي لأعتقدُ أنَّ لإجراء البحوث الأكاديميَّة في مجال المؤلَّفات العربيَّة المُلوكيَّة الأهمِّيَّة القُصوى في عصرنا هذا؛ ذلك بأنَّ الشكل المُلوكيَّ لتركيب كتب التاريخ ظلَّ ساريَ المفعولِ في الوطن العربيِّ طَوالَ القرنِ العشرينَ. فمن كُتُب علماء التاريخ العرب التي تنتمي إلى هذا النوع التركيبيِّ من المؤلَّفات في التاريخ، باستطاعتي أن أُشير إلى كلٍّ من **خُلاصَة تاريخ تونس** لحسن حسني عبد الوهّاب[1]، و**تاريخ الجزائر العامّ** لعبد الرحمن بن محمّدٍ الجيلاليّ[2]، و**تاريخ عدن وجنوب الجزيرة العربيَّة** لحمزة عليّ إبراهيم لقمان[3]. ولا شكَّ في أنّ هناك مؤلَّفاتٍ كثيرةً من الطراز المذكور قد فاتَتْني معرفتها، وسيبقى هذا الشكل لتركيب كتب التاريخ العربيَّة على قيد الحياة في القرن الحادي والعشرين أيضًا، إن شاءَ اللهُ تعالى.

هذا، وإنَّ صاحبَ قاعدة المعلومات لَيَأمُلُ أَلّا يَكونَ حَظُّ الموادِّ التي كان قد اصطفاها ورتَّبها في إطار القاعدة هوَ الذَّهابَ سُدًى، ويتطلَّعُ إلى أن تكونَ ذات نَفعٍ للمستعرِبينَ ولسائرِ المستشرِقينَ الناطقينَ باللغةِ الرُّوسيَّة، شأنُهُم شأنُ أبناءِ الطائفةِ المسلمةِ في روسيا، وكذلك لجميعِ الذين لهم اهتمامٌ بتاريخ الوطن العربيِّ والأُمَّة الإسلاميَّة.

---

1 . **خلاصة تاريخ تونس**: مختصرٌ يشمل ذكر حوادث القطر التونسيّ من أقدم العصور إلى الزمن الحاضر. حسن حسني عبد الوهّاب. تونس: الدار التونسيّة للنشر – مؤسّسة الوحدة للنشر والتوزيع، 1976م.

2 . **تاريخ الجزائر العامّ** – الجزء الأوّل. عبد الرحمن بن محمّد الجيلاليّ. بيروت: دار الثقافة، 1400هـ/ 1980م.

3 . **تاريخ عدن وجنوب الجزيرة العربيّة**. حمزة عليّ إبراهيم لقمان. القاهرة: دار مصر للطباعة، 1379هـ/ 1960م.

الجلسةُ الثّانية

إشكالاتُ الترجمة العربيَّة ولُغاتٌ مُختارةٌ

- حالةُ الفلسفةِ الإسلاميَّةِ في العُصورِ الوُسطى: الترجمةُ من العربيَّةِ إلى البُرتغاليَّة. كاتارينا بيلو.
- إشكاليّاتُ المُثاقَفَةِ (التعريب والتغريب) في الترجمةِ العربيَّة-الصينيَّة. تشانغ هونغ يي (زاهرة).
- ديوانُ "يا الله" للدكتورة كملا ثريا وترجماتُهُ إلى العربيَّة: دراسةٌ تحليليَّةٌ في ضوءِ الأدبِ المُقارن. عبد المجيد صغير علي.
- الترجمةُ بينَ الصوماليَّةِ والعربيَّةِ: إشكاليَّةُ المُصطلَحاتِ والمُفرَدات. الشافعي ابتدون.
- إشكاليَّةُ ترجمةِ الشعرِ الجاهليِّ إلى اللغةِ الإندونيسيَّة ومدى أهمِّيَّتِها في فهمِ أصالةِ التراثِ العربيّ. مشفق الرحمن.

الترجمةُ من العربيَّةِ إلى البُرتغاليَّة
حالةُ الفلسفةِ الإسلاميَّةِ في العُصورِ الوُسطى[1]

كاتارينا بيلو
الجامعة الأمريكيَّة بالقاهرة

في هذا البحث، أُناقش الصلة بين اللغة العربية واللغة البرتغالية والدراسات العربية في البرتغال والترجمات التي أنجزتُها من العربية إلى البرتغالية. وزيادةً على ذلك، سأُناقش جوانبَ معينةً تتعلق بترجمة الأعمال والمصطلحات الفلسفية من العربية إلى البرتغالية، وسأُناقش كذلك التحديات التي تطرحها هذه الترجمات.

تعود الصلة بين اللغة العربية واللغة البرتغالية إلى مُدَّةٍ بعيدة؛ فالوجود العربي في البرتغال لما يربو على خمسمئة عامٍ أدّى إلى دخول كثيرٍ من المفردات العربية إلى اللغة البرتغالية، فالملاحظ أنّ الكثير من الكلمات البرتغالية تعود أصولها إلى اللغة العربية.

وعلى الرغم من أنَّ اللغة البرتغالية تستمدّ من اللاتينية في المقام الأول، مثل اللغات الإيطالية والفرنسية والإسبانية، إلّا أنّ كثيرًا من الكلمات البرتغالية مستعارةٌ من لغاتٍ أخرى، أبرزُها اللغة العربية، ونرى تأثير ذلك في الكلمات المتعلقة بالزراعة وكذلك المستخدمة يوميًّا، إذ كانت البرتغال جزءًا من الأندلس. فخلال أوائل العصور الوسطى، كانت شبه الجزيرة الأيبيرية وحدةً سياسيةً واحدةً تشمل البرتغال وإسبانيا، اللتين أصبحتا بلدين مستقلّين فيما بعد. ففي عام 1143،

1 أشكر لأروى المقريف وخديجة جعفر مساعدتهما على تهيئة هذه المقالة.

أصبحت البرتغال دولةً مستقلةً وانفصلت عن الممالك الأيبيرية الأخرى، وإن استمر جنوب البرتغال (الغارب Algarve، يعني غرب الأندلس) تابعًا للأندلس. وظلت البرتغال قريبةً من العالم العربي، ولا سيما شمال إفريقيا. وفي العصور الوسطى، وُجِدَ نوعٌ من الأدب المكتوب باللغة البرتغالية باستخدام الحروف العربية وهو العجمية. وكذلك، لا تزال هناك مبانٍ في البرتغال تعود إلى عصر الأندلس وتشهد على الوجود العربي الذي كان جزءًا مهمًّا في التاريخ والثقافة البرتغاليين.

ومع ذلك، لم يَنجُم عن هذا الحضور السابق دراساتٌ عربيةٌ متخصصةٌ في البرتغال، وإن وُجِدت بعض المساقات الدراسية في التاريخ الإسلامي واللغة العربية في الجامعات البرتغالية. وعلى الرغم من هذا الارتباط بين اللغتين، وقرب البرتغال من العالم العربي ولا سيّما المغرب، إلّا أنّ هناك الكثير من المشكلات في الترجمة من العربية إلى البرتغالية، فضلًا عن أنّ الدراسات العربية ليست متطورةً في البرتغال.

وعلى الرغم من توافر مساقاتٍ تعليميةٍ مكثّفةٍ في أوجهٍ متعددةٍ للثقافة العربية، مثل المساق المكثّف الذي درّسته في الفلسفة الإسلامية قبل بضع سنواتٍ في جامعة لشبونة الذي نال اهتمامًا ملحوظًا، إلّا أنّه لا توجد شهادةٌ في الدراسات العربية أو الإسلامية. وهذا يعني أن الذين يرغبون في تجاوز المستوى الأولي والمتوسط لمعرفة اللغة العربية يتعيّن عليهم السفر إلى الخارج لدراستها، إذ يدرس الراغبون في تعلّم اللغة العربية في دولٍ عربية أو أوروبيةٍ أو لاتينيةٍ. وأذكر هنا البرازيل على وجه التحديد التي تتحدث اللغة البرتغالية، وتتوافر فيها الدراسات العربية، وكذلك تمنح شهادات رسمية في اللغة العربية مثل درجة البكالوريوس والدكتوراه. ولذا، يوجد في البرازيل عددٌ من العرب والمترجمين يفوق عددهم في البرتغال. ولذلك، توجد ترجماتٌ أكثر من العربية إلى البرتغالية منشورةٌ في البرازيل. وزيادةً على النقص الأكاديمي في الشهادات الدراسية، يوجد نقصٌ آخر ملحوظٌ، هو نقص القواميس المتخصصة، على الرغم من وجود ترجماتٍ عربيةٍ إلى البرتغالية في مجالاتٍ مختلفةٍ، مثل الأدب والفلسفة والدين.

أمّا على صعيد تجربتي الخاصّة في دراسة اللغة العربية، فقد بدأت دراستها في البرتغال، ثمّ توسعت في دراستها في تونس والأردن، وأخيرًا أكملتها بحصولي على درجة البكالوريوس في اللغة العربية والدراسات الإسلامية في جامعة لندن، في كلية الدراسات الشرقية والإفريقية. وعلى الرغم من وجود دورات تعليمٍ للغة العربية في الجامعات البرتغالية، إلّا أنّه لا توجد شهادةٌ رسميةٌ

في اللغة العربية مثل درجة البكالوريوس. وقد أسهم هذا النّقص الأكاديمي في عدم توافر ترجماتٍ كثيرةٍ من العربية إلى البرتغالية في البرتغال.

ومن الجدير بالذكر أنَّ هناك دوراتٍ في اللغة البرتغالية في المستوى الجامعي في بعض البلدان العربية، مثل المغرب وتونس ومصر، ممّا أتاح الفرصة لتدريب جملةٍ من المترجمين من البرتغالية إلى العربية.

وزيادةً على الحديث عن العلاقة بين اللغة العربية واللغة البرتغالية ومسألة الدراسات والترجمات العربية في البرتغال، سأركز على بعض الأعمال الفلسفية التي ترجمتُها من اللغة العربية إلى اللغة البرتغالية بوصفي أستاذةً للفلسفة وباحثةً فيها. فعلى وجه الخصوص، بدأتُ بترجمة عملٍ قصيرٍ لابن رشدٍ، هو **فَصلُ المَقال فيما بَينَ الحِكمَةِ والشريعةِ من الاتِّصال**.

ومن المهم أن أنبّه هنا على أهمية هذا العمل على الرغم من قصره؛ فقد قدّم ابن رشدٍ هذا العمل استنادًا إلى كونه فقيهًا وفيلسوفًا في آنٍ واحدٍ، إذ يدافع فيه عن التوافق بين الفلسفة والدين. ويقول كذلك إنّه لا يوجد تناقضٌ بين رسالة القرآن وأعمال أرسطو. وهو يردّ على تكفير الغزالي للفلاسفة، وفي المقام الأول ابن سينا والفارابي، ويُذَكِّر بأنّه فيما يتعلق بالمسائل النظرية لا يوجد إجماعٌ معلومٌ بالضرورة من الدين في الإسلام، على الرغم من وجود الإجماع فيما يتعلق بالمسائل العملية، كالصلاة والصوم وغيرهما.

وفي ترجمة هذا العمل إلى البرتغالية، استخدمتُ قواميسَ متعددةً منها ما هو عربيٌّ ومنها ما هو منقولٌ من العربية إلى اللغات الأوروبية الحديثة. فراعيتُ ترجمة المصطلحات، سواءٌ أكانت في الفقه أم في الفلسفة. وبسبب اختلاف بناء اللغة العربية وصياغتها عن اللغة البرتغالية، ترجمتُ أولًا ترجمةً حرفيةً إلى البرتغالية ثم عالجت النصّ معالجةً فنيةً بعد ذلك، بحيث أصبح مفهومًا للقراء البرتغاليين وموضحًا لأفكار الكاتب.

وكان عليَّ عند ترجمة كلماتٍ معينةٍ أن أراعي معنى اللفظ في سياقه. فاللفظ الواحد في اللغة العربية يعني أحيانًا شيئينِ مختلفَينِ. فعلى سبيل المثال، لفظ "القياس" له معنيان مختلفان بحسب السياق (Averroës, 2001, p.3). فهو يأتي بمعنى القياس المعروف مصدرًا من مصادر الشريعة الإسلامية، وقد يعني القياس المنطقي الذي هو عنصرٌ أساسيٌّ في المنطق إذا استُعمِل ضمن سياقٍ فلسفيٍّ. فيجب ترجمة الكلمة نفسها باللغة العربية على أنّها كلمتان مختلفتان باللغة البرتغالية.

ويتلاعب ابن رشدٍ نفسه بالمعنى المزدوج لهذا اللفظ؛ فهو يستخدم اللفظ العربي نفسه، أي القياس، في مناقشة القياس الفقهي والقياس العقلي لإظهار التوافق بين التفكير الديني والتفكير الفلسفي. ويذكر أنه مثلما يجب على الفقيه معرفة أشكال الاستدلال الفقهي، يجب على طالب الفلسفة معرفة أشكال منهج أرسطو. وهذا يعني أن الشخص الذي يرمي إلى دراسة الفلسفة يجب عليه أن يدرس منطق أرسطو، وكذلك أعماله الفلسفية، والفلسفة اليونانية القديمة عمومًا. وفي بعض الأحيان، من الضروري كذلك ترجمة لفظين مختلفين باللغة العربية إلى اللفظ نفسه باللغة البرتغالية، وذلك بسبب تشابه الألفاظ في اللغة العربية. ولتجنب ذلك، من الممكن استخدام لفظين باللغة البرتغالية لترجمة لفظٍ عربيٍّ واحدٍ.

وفي نهاية الترجمة، جمعتُ المصطلحات وأَثبَتُّها في نهاية المجلد الذي يشتمل على الترجمة، مما يجعله مفيدًا للمهتمين بمعرفة المصطلحات الفلسفية باللغة العربية.

ثم ترجمتُ عملًا عنوانه **أثولوجيا أرسطوطاليس** الذي كان ينسب زيفًا إليه، إلا أنه كان له تأثيرٌ هائلٌ في العالم الإسلامي في العصور الوسطى. وهو عملٌ أطول، إذ يقع في نحو 160 صفحةً في النسخة العربية. وهو يتألف من ترجمةٍ للفصول الثلاثة الأخيرة من **التاسوعات** التي كتبها أفلوطين، وهو عمله الرئيس. وهناك إشارةٌ إلى أرسطو في المقدمة، وربما نُسب هذا العمل إلى أرسطو بناءً على ذلك (Adamson, 2002, p. 1)؛ إذ يشتمل على عدَّة نظرياتٍ أرسطيةٍ بشأن الأسباب الأربعة، ومفاهيم الجوهر والعرض، على سبيل المثال. وفي العصور القديمة المتأخرة، دافع فورفوريوس الصوري، تلميذ أفلوطين، عن الانسجام بين نظريات أفلاطون وأرسطو. ويرى الفارابي، الذي يدافع عن وجهة نظر التوافق بين نظريات أفلاطون وأرسطو، في **أثولوجيا أرسطوطاليس** دليلًا على هذا التوافق. وقد اعتمد أفلوطين على عدَّة نظرياتٍ أرسطيةٍ، لكن كانت لديه نظرياته الخاصة كذلك. ومن أهم النظريات التي قدّمها أفلوطين أن هناك ثلاثة مبادئ رئيسة: الواحد والعقل والنفس، وكلٌّ منها ينبع من المبدإ السابق. وبعد النفس، يأتي العالم الأرضي إلى حيز الوجود. والفارابي، الذي درس هذا العمل المؤثر، يتبنى هذه المبادئ ويجعل كل شيءٍ يأتي من الواحد أو الأول، ويسميه "الله". وهو يرى أن هناك سلسلةً من العقول مع أفلاك كل منها تأتي من الله، وأخيرًا يأتي العالم الأرضي إلى حيز الوجود. وقد راعيتُ في هذا العمل المصطلحات.

وفي المدَّة الأخيرة، ترجمتُ عملًا مهمًّا آخر في الفلسفة الإسلامية في العصور الوسطى، هو **المدينةُ الفاضلة** للفارابي وعنوانه الكامل هو **آراءُ أهلِ المدينةِ الفاضلةِ ومضادّاتها**. وهذا العمل

هو أهم أعمال الفارابي وآخرها، وفيه يعرض تصوراته عن الفلسفة كلها. وهو يبدأ فيه بوصف "الأول"، وهو السبب الأول وهو الله، ويصف صفاته. ويستدلّ على وحدانية الله، ويشرح كذلك كيف يصدر كلّ شيءٍ عن الله، بدءًا من جميع الكائنات في عالم السماوات. ويرى الفارابي أنّا نجد في العالم السماوي الأجرام السماوية وعقولها. ثم يناقش الفارابي العالم الأرضي، الذي يعُدّه عالم الكون والفساد، والذي يتكون من المعادن والنباتات والحيوانات، والبشر أيضًا. ويصف الفارابي البشر، ويركز على الاختلافات بين الرجال والنساء، وكليات النفس المختلفة، ومن ذلك العقل والتصور. أمّا ما يتعلق بالتصور، فيشرح الفارابي كيف يصبح بعض الناس أنبياء، من خلال تلقي الوحي من العقل الفعّال الذي وصفه في أعمالٍ أخرى بأنه "المَلَك".

وبعد مناقشة الطبيعة البشرية والكليات الإنسانية، يواصل الفارابي وصف الدولة السياسية، ويقول إنّ البشر يختارون العيش في مجتمعاتٍ لأنهم يحتاج بعضهم إلى بعضٍ. ويصف الفارابي طبيعة المدينة الفاضلة، حيث يسعى النّاس لتحقيق المصلحة العامة، وتتكوّن لديهم فكرةٌ صحيحةٌ عن الواقع والكون والله. ويسرد الفارابي ويشرح خصائص الحاكم المثالي، الذي ينبغي أن يكون قائدًا وفيلسوفًا. لكنّ أول حاكمٍ للمجتمع يجب أن يكون نبيًّا. ويناقش الفارابي أوجه التشابه والاختلاف بين الفلسفة والدين بوصفهما طريقتين لوصف الواقع. وفي نهاية هذا العمل، يصف الفارابي المدن غير الفاضلة التي لا تُتبع فيها السلع الحقيقية "الخير الحقيقي"، بل تُتبع فيها السلع الظاهرة "الخير الظاهر" فقط، مثل الكرامة والمال والسلطة.

وقد كان هذا عملًا ذا تأثيرٍ هائلٍ، وكانت الأفكار التي يناقشها مؤثرةً كذلك، مثل نظرية "الانبعاث" وكنه الله وفكرة النبوة والحاكم المثالي والاختلافات بين الفلسفة والدين. وبسبب أفكار الفارابي المؤثرة، كان معروفًا في العصور الوسطى بـ"المعلم الثاني"، ولم يسبقه في الأهمية إلا "المعلم الأول"، أرسطو. وكذلك كان للفارابي تأثيرٌ كبيرٌ في المجالات المختلفة التي كتب عنها، ولا سيما الميتافيزيقيا ونظرية المعرفة والمنطق والعلوم السياسية. فعلى سبيل المثال، أخذ ابن سينا عنه وصفه للعالم السماوي ونظرية الانبعاث، وأخذ ابن رشدٍ عنه آراءه في أوجه التشابه والاختلاف بين الدين والفلسفة.

وأنا الآن أترجم عملًا مشهورًا آخر لمتكلمٍ من القرون الوسطى، هو كتاب **تَهافُت الفَلاسِفَة** للإمام الغزالي، الذي يمثل علامةً فارقةً في علم الكلام والفلسفة الإسلامية في تلك الحقبة.

والغزالي مفكرٌ ومتكلمٌ مسلمٌ غنيٌّ عن التعريف. وكان الغزالي أشعريًّا، إذ تلمذَ للجويني، وهو متكلمٌ أشعريٌّ، وكان الأشعري قد تأثر هو أيضًا بأفكار الإمام أحمد بن حنبلٍ الذي خالف المعتزلة، مثل مخالفته أن يكونَ القرآن خطاب الله المخلوق. لذلك، دافع ابن حنبلٍ والأشعري والغزالي عن فكرة قراءة القرآن ظاهريًّا أكثر من المعتزلة. ومن ثَمَّ، عارض الفلاسفة في ما رأى أنهم انحرفوا فيه عن المعنى الظاهر للقرآن.

ويوضح الإمام الغزالي اهتمامه بدراسة جميع العلوم في سيرته الذاتية **المُنقِذ من الضَّلال**، وعلى الرغم من كونه فقيهًا، إلا أنّه واصلَ بحثه الدؤوب عن الحقيقة؛ إذ عكف على دراسة مذاهب المتكلمين وآراء الفلاسفة والإسماعيليين. وفي النهاية، التزم الإمام الغزالي المسار الصوفي.

وينتقد الغزالي الفلاسفة في كتاب **تَهافُت الفلاسِفَة** لعدم اتباعهم ظاهر للقرآن. فهو ينتقد، على سبيل المثال، ابن سينا والفارابي لدفاعهما عن قِدَم العالم وعدم وجود بدايةٍ له، وكذلك ينتقد ابن سينا لأنه ذكر أن الله يعرف الجزئيات معرفةً كليةً، وهو يفسر ذلك بأن مذهب ابن سينا أن الله لا يعرف الجزئيات، وكذلك ينتقد الفلاسفة لعدم ذكرهم بعثَ الأجساد بعد الموت، ويهاجم آراء الفلاسفة فيما يتعلق بقضايا أخرى، ولكن هذه القضايا الثلاث هي أكثرها أهميةً. وللغزالي أعمالٌ واسعةٌ في مجالاتٍ متعددةٍ. وهو لا يرفض العلوم اليونانية عمومًا، بل اهتمّ بالرياضيات والمنطق. وبسبب تأثير الإمام الغزالي البالغ في العلوم الإسلامية، اخترت ترجمة كتابه **تَهافُت الفَلاسِفَة** إلى اللغة البرتغالية.

وأنا أعتقد أنَّ الأعمال التي ترجمتها تمثل جانبًا مهمًّا جدًّا من جوانب الحياة الفكرية في الإسلام في العصور الوسطى وتستحق الانتشار لذلك.

أمّا ما يتعلق بالجوانب التقنية الأخرى للترجمة، فأنا أترجم أولًا النصّ العربي ترجمةً حرفيةً إلى البرتغالية، ثمّ أعمل بعد ذلك على الترجمة البرتغالية لجعلها مفهومةً وواضحةً، وقد تساعد الحواشي بما فيها من شروحٍ على توضيح جوانب معينةٍ من النصّ. ثمّ أكتب مقدمةً للإشارة إلى السياق التاريخي للعمل. لذلك، لا تُعنى هذه الترجمات بنقل النصّ فقط، بل تُعنى كذلك بشرحه للجمهور عمومًا.

وعلى وجه الخصوص، يتعين على المترجم معرفة الأصل اليوناني لهذه المصطلحات، ولو لم تكن اللغة اليونانية معروفةً للفلاسفة في العصور الوسطى، فهناك مفرداتٌ محددةٌ يتعين على المترجم

إتقانها. ويرجع ذلك إلى حركة الترجمة في العصور الوسطى من اليونانية إلى العربية عندما تُرجِمت معظم أعمال الفلاسفة والعلماء اليونانيين من اليونانية إلى العربية في العصر العباسي، ولا سيما بين القرنينِ الثامن والتاسع الميلاديينِ (أي بين القرنينِ الثاني والثالث الهجريينِ). ومن ثَمَّ، فإن مسألة الترجمة مهمةٌ جدًّا.

وبعد ذلك، تُرجمت هذه الأعمال الفلسفية والعلمية من العربية إلى اللاتينية وأصبح هؤلاء الفلاسفة، مثل ابن رشدٍ وابن سينا، مؤثرين جدًّا في أوروبا. وما كانَ هذا لِيحدثَ لولا حركة الترجمة هذه، من اليونانية إلى العربية أولًا، ثم من العربية إلى اللاتينية.

وكانت الترجمة من العربية إلى البرتغالية عمليةً مجزيةً جدًّا، فقد تلقيت الكثير من الدعم والتعليقات الجيدة على هذا العمل. وتسمح هذه الترجمات بإجراء مزيدٍ من الدراسات ونشر الفلسفة والثقافة الإسلامية في البرتغال، وكذلك في البرازيل وغيرها من البلدان الناطقة باللغة البرتغالية. وفي الوقت الحاضر، يعرف الكثير من الطلاب في البرتغال اللغة الإنجليزية، ولكن الحصول على ترجمةٍ من العربية الى البرتغالية أمرٌ مفيدٌ جدًّا. وأخطط لمواصلة إنتاج هذه الترجمات في هذه المدَّة إلى جانب بحوثي في الفلسفة العربية والإسلامية.

المراجع:

- Adamson, Peter, *The Arabic Plotinus: A Philosophical Study of the 'Theology of Aristotle'*, London, Duckworth, 2002.

- Averroës, *Decisive Treatise & Epistle Dedicatory*, Translation with introduction and notes by Charles E. Butterworth, Provo, Brigham University Press, 2001.

إشكاليّات المُثاقَفَة (التعريب والتغريب) في الترجمة العربيَّة-الصينيَّة

تشانغ هونغ يي (زاهرة)
جامعة الدراسات الدوليَّة، بكين –الصين

قال أحد علماء الترجمة الصينيين: "المترجم الأفضل هو الذي يشبه الطير عند طاغور الشاعر الهندي العظيم، يرفرف بجناحيه الشفافين، ويسبح عبر الحضارات المختلفة: يتغنّى بقصص الآخرين وأساطيرهم، كما يتغنّى بالحنين إلى وطنه الأم، فتسمع من غنائه ما لم تعرفه من ألفاظٍ ومعانٍ غريبةٍ، وتسمع في الوقت نفسه ألحانًا تبدو كأنها معروفةٌ ومألوفةٌ. ها قد جاء هذا الطير فجأةً ووقف عند شباكك يزقزق ويغرّد، ثم طار بعيدًا، لكنك فوجئتَ بأن عالمك قد تغير عند هذه اللحظة".

فَهِمنا من هذا الكلام أن الترجمة نوعٌ من الشرح والتفسير، وهذا مفهومٌ عالميٌّ، في الصين أو في البلاد العربية. وفي الصين القديمة كان هناك معجمٌ مشهورٌ عنوانه **شرح الألفاظ والمعاني** أُلِّفَ في عام 121م، شرح فيه المؤلف كلمة "الترجمة" بقوله: "الترجمة هي نقل اللغات الأجنبية إلى الصينية أو بالعكس"، وتابعته على ذلك المعاجم الصينية في كل عصرٍ من العصور التالية.

كذلك لحظنا شرحًا في كلية ترجمةٍ عربيةٍ مفادُهُ أن الترجمة عملية تبديل مكانٍ إلى آخر أو حالةٍ أو صيغةٍ إلى أخرى، وهي كذلك تفسير الكلام بلسانٍ آخر، ولذلك استخدم بعضهم كلمة "التفسير" وكلمة "المفسر" لتؤدّيا معنيَي الترجمة والمترجم أنفُسهما. وجاء في **مختار الصحاح**: "ترجم كلامه: إذا

فسّره بلسانٍ آخر" (الرازيّ، 1987، ص100). وعملية الترجمة عرفها العرب منذ عصر الفتوحات الإسلامية في عهد الخلفاء الراشدين وفي زمن الدولة الأموية، حتى بلغت أوجها في عصر الخليفة هارون الرشيد وولده المأمون الذي أغدق على المترجمين، وأجزل لهم العطاء لقاء ما يُترجمونه من كتب غير العرب إلى اللغة العربية.

وفي الدول الغربية عرفنا أن هناك علمًا قديمًا هو علم وفن الشرح والتفسير. ومن ثَمَّ، صارت "الترجمة بمعنى الشرح" فرضيةً مقترحةً بلا جدالٍ بين علماء المجال منذ القرن السادس عشر.

وبعد هذا التمهيد، أريد أن أدخل في موضوعي وهو "التغريب والتعريب" في الترجمة العربية الصينية. يبدو أن موضوع "التغريب والتعريب" موضوعٌ دائمٌ أبديٌّ عندما نتحدث عن الترجمة. فالتغريب يعني أن على المترجم أن يترجم النصّ كلمةً بكلمةٍ، يتقرب إلى الكاتب أو حتى يتطابق معه على قدر المستطاع على الرغم من غرابته، ويجعل القارئ يفهم الكاتب الأجنبي بنفسه. ويتخذ المترجم ثقافة مادَّة الأصل مصدرًا ويراعي أساليب تعبير الكاتب الأجنبي، ويستعمل الألفاظ والتعابير الغريبة لنقل معنى مادَّة الأصل إلى مادَّة الهدف بكل حذافيرها. ويكون ذلك بأن يحافظ على الفروق الثقافية بين اللغتين، ويعكس خصائص الثقافة الغريبة وأساليبها، حتى يشمّ قراء مادَّة الأصل رائحة الثقافة الغريبة ويذوقوا طعمًا مميزًا مختلفًا عن ثقافتهم هم. أمّا التعريب فيعني أن على المترجم أن يحول مادَّة الأصل إلى مادَّة الهدف على قدر الإمكان، وينقل معاني المادَّة الأصلية بالألفاظ والتعابير التي يعتادها قراء لغة الهدف، وهكذا يتكلم المترجم بلغةٍ يفهمها القراء. وهذه الترجمة أيسر لفهم قراء لغة الهدف وأصح وأدق لمعنى مادَّة الأصل، وقد تكون أجمل أسلوبًا وأبلغ نفعًا وأكثر إساغةً.

وفي أثناء ترجمة التغريب –التي نسميها أيضًا الترجمة المباشرة –علينا أن نحافظ على فكرة مادَّة الأصل من ناحيةٍ وعلى أساليبها من ناحيةٍ أخرى، مثل صحة اللغة (النحو والصرف) ومميزات الثقافة (أوجه التشبيه والاستعارة والحكم والأمثال)، أو بعبارةٍ أخرى علينا أن ننقل مادَّة الأصل معنًى وأسلوبًا نقلًا حرفيًّا طبقًا لضوابط اللغة بلا أي تغييرٍ. والتغريب وسيلةٌ عامةٌ مستعملةٌ في الترجمة المتخصصة منها كترجمة النصوص السياسية والشرعية والصحفية والبيانية والأكاديمية. وإذا أحسنا الترجمة توصلنا إلى درجة التساوي في القيمة والتطابق في المعنى بين لغتي الأصل

والهدف، لكن إذا لم نحسنها فقد نذهب إلى ترجمةٍ حرفيةٍ جامدةٍ لا يفهمها قراء لغة الهدف ولا يستطيعون هضمها واستيعابها إلا بعد مدةٍ طويلةٍ من عملية التحليل.

ويرى من يذهب مذهب ترجمة التعريب أن اللغة تصدر عن بيئةٍ طبيعيةٍ واجتماعيةٍ وثقافيةٍ تختلف عن غيرها من بيئات اللغات الأخرى، وقد تتميز بخصائص يصعب أن تجد لها ما يقابلها في لغةٍ ثانيةٍ، وإذا حاولت أن تنقل معنى تلك الخصائص بكل دقةٍ لقيت صعوبةً كبيرةً جدًّا. لذا من الضروري أن تترك أسلوب مادَّة الأصل، وتستبدل به أسلوب مادَّة الهدف الذي يفهمه القارئ بسرعةٍ، أي أن يكون ذلك على أساس تعادل المعنى، فتضع مادَّة الأصل في إطار لغةٍ جديدةٍ، وحين تترجم تشرح المعاني الصعبة التي لا يفهمها قراء مادَّة الهدف. وهذا ما نقصده بالتعريب. وقد دل كثيرٌ من التطبيقات العملية على أن هذا النوع من الترجمة مفيدٌ جدًّا عندما نترجم الأعمال الأدبية نثرًا وشعرًا. ولنضرب بعض الأمثلة لذلك.

.1

经济全球化是历史潮流。长江、尼罗河、亚马逊河、多瑙河昼夜不息、奔腾向前，尽管有时会出现一些回头浪，尽管也会遇到许多险滩暗礁，但大江大河奔腾向前的势头，这是谁也阻挡不了的。

هذه فقرةٌ من كلمة الرئيس سي جين بينغ التي ألقاها في المعرض الدولي الصيني لاستيراد السلع الأجنبية وترجمتها إحدى وكالات الأخبار الصينية.

فترجمة التغريب لهذا النصّ قد تكون على النحو الآتي: "وتمثل العولمة الاقتصادية تيارًا تاريخيًّا. وتتدفق مياه أنهار اليانغتسي والنيل والأمازون والدانوب إلى الأمام ليلًا ونهارًا، ولا أحد يمكنه إيقاف اتجاه تدفق مياه هذه الأنهار الضخمة إلى الأمام، على الرغم من أنه قد تظهر فيها موجاتٌ مرتدةٌ، أو قد تمر بكثيرٍ من المناطق الضحلة الخطرة أو الصخور المخفية تحت الماء".

فإذا اتبعنا أسلوب التعريب، فقد نترجمها على النحو الآتي: "لقد شكل اتجاه عولمة الاقتصاد تيارًا تاريخيًّا، فقد لحظنا أن نهر اليانغتسي الصيني ونهر النيل المصري ونهر الأمازون الأمريكي ونهر الدانوب الأوروبي، كلها تجري متدفقةً إلى الأمام ليل نهار بلا انقطاعٍ، وهذا الزخم لن يستطيع أحدٌ أن يصده، ولو تراجع بين حينٍ وآخر بموجاتٍ ترتدّ، أو بأخطارٍ تأتي بها أماكن ضحلةٌ أو شعابٌ مرجانيةٌ مخفيةٌ".

.2

我们应该坚持以开放求发展，深化交流合作，坚持"拉手"而不是"松手"，坚持"拆墙"而不是"筑墙"，坚决反对保护主义、单边主义，不断削减贸易壁垒，推动全球价值链、供应链更加完善，共同培育市场需求。

فترجمة التغريب لهذا النصّ قد تكون على النحو الآتي: "ويجب علينا التمسك بالسعي إلى التنمية من خلال الانفتاح وتعميق التبادلات والتعاون، والمثابرة على التضافر بدلًا من التباعد، والمواظبة على إزالة الحواجز بدلًا من نصبها، والتصميم على معارضة الحمائية والأحادية، ومواصلة تقليل الحواجز التجارية، ودفع صيرورة سلسلتي القيمة والتوريد العالميتين على نحوٍ أكثر اكتمالًا، وزيادة الطلب في السوق على نحوٍ مشتركٍ".

وهذه الفقرة من الكلمة نفسها يمكن أن نعبر عنها بأسلوبٍ أفصح فنقول: "علينا أن نسعى إلى التنمية من طريق الانفتاح وتوسيع التبادلات وتعميق التعاون. لذا، لا بدَّ لنا أن "نشد على يد الآخرين"، و"لا نتركهم"، وأن "نهدم الحائط أيًّا يكُن"، و"لا نبني أيًّا منه"، ونعارض بكل حزمٍ وعزمٍ الحمائية والأحادية، ونقلل الحواجز التجارية باطرادٍ، ونكمل سلسلتي الكون للقيمة والتوريد على قدر المستطاع، حتى نوسّع معًا سوقًا طلبيةً في العالم".

أمّا ما يتعلق بالأدب، فعلينا أن نتبع بلا خلافٍ أسلوب التعريب، وما يأتي جزءٌ صغيرٌ من الفصل الأول للرواية الصينية الكلاسيكية المشهورة التي ترجمتها، وعنوانها الأصلي **جين· بينغ· مي** وهي رموزٌ صينيةٌ ثلاثةٌ والمعنى لكل رمزٍ اسم امرأةٍ في الرواية، ومن أجل أن يفهم الأصدقاء العرب المقصود سميت الرواية باسم **الزهرات الذابلات الثلاث** مباشرةً، كي يدركوا من أول الأمر أن الرواية تتحدث عن النساء.

وقبل أن ندخل في الموضوع علينا أن نعرف أن هناك فروقًا كثيرةً وكبيرةً بين الثقافتين الصينية والعربية، مثل جانب التاريخ كقصص التاريخ وشخصيات التاريخ، والعقائد التقليدية مثل الدين البوذي والدين الطاوي والمذهب الكونفوشي وتقديس الأسلاف وغيرها، وآداب الحياة كتحيات المناسبات المختلفة، وعاداتها كالأكل والشرب واللبس والبناء والفن وغيرها. وزيادةً على ذلك، نجد اللغة الصينية الكلاسيكية في عصر أسرة مينغ الملكية، أي في ما بين القرن الرابع عشر والسابع عشر، مختلفةً عن لغتنا الآن، فمن الضروري أن نترجمها إلى اللغة الحديثة أولًا، ثم نحولها إلى لغاتٍ أجنبيةٍ.

ولأن هذا المقال قصيرٌ، فلنذكر بعض الفروق الثقافية، ولنتخذ الفقرة الأولى من الفصل الأول للرواية المذكورة مثالًا، ونحاول أن نجد أهم الأساليب المتبعة في ترجمتي.

1. عنوان الفصل الأوّل من الرواية:

رأينا أن العنوان الصيني الأصلي مكونٌ من جملتين متقابلتين تقابلًا تامًّا، وهذا من عادات الكتّاب الصينيين في ذلك العصر، وهو يكاد يشبه البيت العربي ذا الشطرين الصدر والعجز. ويضم العنوان على الدوام كثيرًا من الأمور، فالجملة الأولى هنا مثلًا "الصدر" تشمل اسم البطل الرئيس سيمون تشينغ، وتحالفه مع إخوانه، وعدد الإخوان عشرة، وجو عقد التحالف حار، والجملة الثانية "العجز" تشمل اسم البطل الثاني وو سونغ، ومصادفته لأخيه وزوجة أخيه، وقد كان جو اللقاء في البداية ساخنًا، لكنه برد بعد ذلك. فإذا وضعنا كل هذه الأمور في العنوان بالعربية فسيكون طويلًا، بحيث قد يظن أن العنوان هو نفسه قصةٌ. فمن الضروري أن نختصره ليكون موجزًا وواضحًا وتكون الجملتان قصيرتين معبرتين متساويتين في الطول ليكون ثمّة تقاربٌ مع اللغة الأصلية شكلًا ومضمونًا، فلذلك قلت: "اجتمع الوغد بإخوانه الأوغاد، قابل الأخ أخاه وأخت أخيه"، ولم أضع حرف العطف الواو بين الجملتين كأن لا علاقة بينهما. والكلام بسيطٌ لكنه يجذب القراء فيفكرون: من هذا الوغد؟ ومن إخوانه الأوغاد؟ ولماذا اجتمعوا؟ ثم إن لقاءَ الأخ أخاه شيءٌ غير ذي بالٍ، فلماذا يذكر الكاتب الأمر حتى في العنوان؟ والترجمة ظاهريًّا ملخصةٌ جدًّا لكنها تقود القراء إلى القراءة ليعرفوا محتويات القصة.

2. أشعار الفصل:

لا أريد أن أفصّل القول في هذا الموضوع هنا، إذ أفكر في أن أكتب عن الموضوع مقالًا خاصًّا عنوانه "هل يُتَرجَم الشعر؟".

3. تمهيد الرواية:

هذا الفصل من الرواية يُعَدّ أصلًا تمهيدًا لها. وربما يعرف بعض الناس أن هذه الرواية من الكتب الممنوعة منذ مدَّةٍ طويلةٍ؛ لأن فيها بعض التصويرات الإباحية التي تقتحم الأعيُن، فيقال عنها إنها غيرُ صالحةٍ ومُفسِدَةٌ. لكن الناس قد تغافلوا عن قيمتها التاريخية والاجتماعية والأدبية، فهي أول روايةٍ تدور حول قصص شخصٍ وأسرته، ولم تَدُرْ مثل ما قبلها حول آلهة السماء والأرض

أو حول الملائكة والرهبان، وحول الأباطرة ومن حولهم من كبار القُوّاد والموظفين. وإذا أردنا الإشارة إلى نواقصها، فعلينا أن نقرأ هذا التمهيد وما أشبهه من الفقرات التي علق فيها الكاتب على الأحداث، ونعرف موقفه من كل حدثٍ: أصحيحٌ هو أم غير صحيحٍ؟

أ. صاحب القصيدة الممهّدة للرواية:

صاحب القصيدة الممهدة للرواية لوي دونغ بين شخصيةٌ مشهورةٌ في الصين، وهو شيخٌ حكيمٌ من شيوخ الدين الطاوي الثمانية، كان قد تدرب على فن السيف، وتعلم مهارة تحصيل الدواء لإطالة العمر، وأصبح زعيمًا لمذهب طاوي. والقصص عنه كثيرةٌ، لكنها غير محققةٍ. وهذه الشخصية خارج إطار المعارف العربية، فلم يكن للقراء العرب شيءٌ من العلم به ولا بمذهبه. فحين نعرِّف القراء به، نضيف بعض الإضافات لشرح الشخصية ودينها. وما يأتي سطورٌ عنه.

"قد كتب هذه القصائد راهبٌ طاويٌّ كبيرٌ يدعى لو يان (ويلقب بلوي دونغ بين)، وله اسمٌ دينيٌّ هو تشون يانغ تسي (أي الفارس الحقيقي). وكان الراهب رجلًا متدينًا شديد التدين، منقطعًا للعبادة، مبتعدًا عن الدنيا، شجاعًا باسلًا كالفارس، وشيخًا عظيمًا يشبه الأنبياء، وكان يعيش في عهد أسرة تانغ الملكية، ويسكن في معبدٍ خاصٍّ به، ويعد أحد ملائكة الدنيا الثمانية الأكابر للدين الطاوي (أستَعمِلُ لفظ "المَلَك" استعارةً، ومفهومه كالبوذا للدين البوذي، أي هو شخصٌ كان في الأصل فردًا عاديًّا ثم تديَّن وتعمق في الدين حتى ترك الحياة الدنيا، وصار فاهمًا مدركًا أسرار الطبيعة أو حتى صار أحد الآلهة ويشرف على ناحيةٍ)، ويَحشد تحت لوائه أفواجًا من الجنود الرهبان الطاويين من جهاتٍ مختلفةٍ، وينجد كل من يستنجده ويرفد كل من يسترفده. وكان يقصد بقصيدته هذه زمرةً من الناس الذين قضوا أيامهم سعيًا وراء المصالح والمنافع، مندفعين أو متطلعين، ويصعب عليهم تجاوز الشهوات الجسدية والملذات المادية، والمسرات الحسية، بل يحرصون على إناءٍ من الخمر والجنس والثروة والغيرة، وهذه الآفات الأربع أصبحت كقيدٍ يطوقهم تطويقًا. وفي نهاية الأمر، يذهب كل ما يسعون إليه هباءً مع مضي الوقت وانتهاء العمر. أليس على كل واحدٍ من هؤلاء أن يفكر: ماذا يعني هذا؟".

ب. حديث الكاتب عن الآفات الأربع:

وهو دليلٌ على موقف الكاتب، إذ إن الكاتب لم يقصد قط في روايته أن ينشر شيئًا فاسدًا، بل بالعكس، كان يريد أن يحذر الناس من الآفات التي قد تؤدي بالحياة إلى مأساةٍ، وهي الخمر

والجنس والثروة والغيرة. صحيحٌ أنها أربعٌ، لكن الكاتب يرى أن الخمر تحتاج إلى أساسٍ ماديٍّ، فلو لم يكن بين يدي متعاطيها مالٌ لما وجد إليها سبيلًا ولم يتعاطَها، والغيرة تقتضي مأثرةً ما يُنافس صاحبها بها غيره، فإذا لم يكن لديه عملٌ ولا منصبٌ ولا مجدٌ ولا فخرٌ فمن المستحيل أن يحسد غيره أو أن يحسده أحدٌ، فبقيت اثنتان هما الجنس والثروة، فقال إنهما أشرس الآفات الأربع، فكيف ذلك؟ ما يأتي وصف الكاتب لمساوئ الثروة:

"أمّا إذا كسب الإنسان مالًا ضخمًا، فلا يفكر إلا في أن يبدده لشراء المسرات، وقد يرمي ألوف الآلاف خلال دقيقةٍ واحدةٍ، فيتشوق إلى الخمر الغالية الثمن، متخذًا منها اليشم السائل والياقوت الجاري، ومستعملًا الإناء العنبري أو الفنجان الذهبي؛ أو يطمع في السلطة حتى يستولي عليها، لأن المال يشتري كل شيءٍ، فإذا قال: كن، فيكون. حينئذٍ ترى صاحب المال يمشي في خيلاء وكبرياء، وترى المتملقين يرتادون مجلسه متلاحقين متزاحمين، والمتقربين إليه يتبعونه ويلتصقون به لامتصاص أورامه أو لعق قروحه بألسنتهم. وهذا ما يعرف بظاهرة "إذا كنت غنيًّا أتى إليك الناس، وإذا كنت فقيرًا أعرضوا عنك". وهذا هو أقبح ما في هذا العالم قديمًا وحديثًا. ثم إن هذا التكيف والتغير السريعين ليسا إلا شيئًا طبيعيًّا جدًّا منذ كان التاريخ. أليس هذا يرجع إلى شر المال؟!".

أمّا النزيه الذي تجاوز الثروة، "فيعرف كل المعرفة أن أكوام الذهب والفضة ليست إلّا الحصى والرمال داخل التابوت، وأن الحبوب من القمح والأرز ليست أكثر مما يمتلئ به الجسد من البراز والقاذورات، وأن القصور والسرايا والقاعات الواسعة والأبراج العالية لا تكون سوى قمم الضرائح، وأن الملابس الحريرية والمطرزات الزخرفية والمعاطف من الفراء لا تفيد ولن تكون سوى أكفانٍ تلف جثث الأموات".

أمّا بشأن الجنس والنساء، وهما موضوعٌ رئيسٌ لهذه الرواية، فلم يبخل الكاتب بحبره، بل عدّ الكثير والكثير من مساوئهما، فقال:

"ثم لنعدّ مساوئ الميل الجنسي. سرّح بصرك في هذا العالم، فهل تجد واحدًا مثل ليو شياه هوي الذي لم يهتز قلبه قط وهو أمام امرأةٍ حسناء، أو مثل لو نان تسي الذي أغلق بابه دافعًا أي وسيطٍ جاء لطلب الخطبة، أو مثل قوان يون تشانغ ذلك البطل الذي كان يجلس تحت السراج مشتاقًا إلى زوجته طوال أوقات الليل؟ لا نريد هنا أن نتحدث عن الذين يتزوجون ثلاثًا أو أربعًا، والذين يزورون دار الدعارة لشراء المتع، بل نقصر حديثنا على الذين يلاحقون أيّة واحدةٍ ما دام وجهها مليحًا أو جسمها رشيقًا، فيظهرون العناية والرعاية في البداية وعندما تسنح فرصةٌ يمدون أيديهم

إلى الفريسة، وإذا استطاعوا النيل منها تمتعوا بها وأغرقوا أنفسهم في لحظات المتعة والهوى، غير عابئين بسمعة الأهل ولا نصائح الأصدقاء. لا شك في أنهم قبل هذا قد أنفقوا الأموال الكثيرة ليجلسوها إلى موائدهم، كما قال الشاعر:

بَـدَأَ المَعرِفَـةَ بِأقـداحِ شـايٍ   وفَتَـحَ الحَديـثَ بِكُـؤوسِ خَمـرِ

وبعدئذٍ يشتد الأمر، فقد ينشب نزالٌ أو قتالٌ حتى تُهدَر دماؤهم ويُفتَك بأرواحهم، تاركين الأزواج والأولاد، ومضيعين الأعمال التي تعود عليهم وعلى أُسَرهم بالنفع والمال، شأنهم شأن شي جي لون الذي مات في زنزانة السجن من أجل حبيبته لوي تشو والملك تشو ذلك البطل الكبير الذي سل سيفه وقطع رأسه، وأوصى بتعليقه على بوابة مدينة هايشياه حبًّا لزوجته الحسناء يوي جي، كما قال المثل: "إنه باب ميلادي وهو نفسه باب مماتي، لن أتجاوز هذه العتبة وإن عرفت مصيري"، فمثل هؤلاء هم الذين فسدوا بالحب الجنسي.

والذي استطاع إغفال الحب الجنسي يعرف كل المعرفة أن المرأة وإن كانت جميلةً جمال الحورية، أو الساحرة التي تنزل من السماء عندما تبتسم أو تضحك، فعليه أن يواجهها كقائدٍ عسكريٍّ حاملٍ للرمح الطويل، ومستعدٍّ لمنازلة الأعداء. فإن الثغر الأحمر والسن البيضاء واللمحة المغرية شأنها شأن تكشير شياطين جهنم، وإن الجوارب الرقيقة والأحذية الدقيقة ليست إلّا معاول تحفر حفرة القبر، وإن الهمسات والدردشات على المخدات واللمسات الناعمة تحت اللحاف ليست سوى تقلبات الإنسان في مرجل زيتٍ يغلي بالنار. فما أجمل الآية في كتاب الدين البوذي **جين قانغ جينغ** التي تقول: "كل الأشياء حلمٌ كفقاقيع البحار، كالرعد، كالبرق، كندى الفجر"، عندما يكون الإنسان على قيد الحياة يراها لازمةً ضروريةً لا غنى عنها، وعندما يدرك الآخرة يجد الحياة غير نافعةٍ وغير مفيدةٍ البتة. فقد يشعر أن لديه قوةً جبارةً ترفع الأثقال وتجدف المراكب، فإذا أتى آخر يومٍ يشعر فيه بالتعب الشديد والإرهاق البليغ، أو قد يظن أن لديه ترفًا لا يوصف وجبلًا من الأموال والحبوب، فإذا الجبل ذائبٌ كالثلج والمال ذاهبٌ كالطائر. والمرأة، مع ما تملك من جمال القمر وروعة الزهر في أيام شبابها، لا مفر لها من يومٍ تكون فيه قد تجعدت بشرتها وذبلت عيناها وذوى عودها، فصارت عجوزًا لا يلتفت إليها أحدٌ. والرجل، مع ما يتمتع به من ذكاء الذكي لو جياه (شخصٌ يُضرَب به المثل في الذكاء) وحكمة الحكيم سوي خه (شخصٌ يُضرَب به المثل في الحكمة)، لا بدَّ من مجيء وقت برود لسانه وتجمد كلامه. فما العمل؟ الأجدر أن يطهر ما عنده من شهوات الحواس، والأفضل أن يلبس جلباب الراهب المتدين، متأملًا الفراغ الحقيقي في هذا العالم

الكوني، ومتمسكًا بمفتاح باب الحياة والموت، ومحلقًا في عنان السماء، ومتخلصًا من مضايق الدنيا. ومن ثَمَّ، يصبح مطمئنًّا مسرورًا، ولن يسقط في النهاية في نار جهنم. كما قال الشاعر:

إذا كانَ حَيًّـا كانَـت الحَيـاةُ ألـوانًا وأشـكالًا

وإذا أدرَكَتْـهُ المَنِيَّـةُ عَـرَفَ أنَّ الخِتـامَ واحـد

ربما لحظتم أن النصائح صادقةٌ كأن الكاتب يكلّم القارئ قلبًا إلى قلبٍ، بُغية أن ينبه الناس على مساوئ الآفتين فيبتعدوا عنهما، وأنه لم يدعُ إليهما على الإطلاق. وإلى جانب ذلك، رأينا أن في الفقرتين أسماءً كثيرةً، كلها تشير إلى قصةٍ، ويصعب أن نقص القصص واحدةً واحدةً، ثم إذا حكينا هذه القصص فستكون الرواية متفرقةً، على القارئ أن يقرأها ويفهمها أولًا، ومن ثَمَّ يصعب عليه أن يركز جهوده على الشيء الأساسي في الفصل. فهنا عندما كنت أترجم حاولت أن ألخص تلك القصص بأقل كلامٍ، ليبقى القارئ مع القصة الأصلية ويفهم بسرعةٍ جدًّا معاني الإشارات.

هذا في تمهيدٍ للفصل الأول من الرواية فقط، والحقيقة أننا نلحظ من خلال القراءة أن الاختلافات كثيرةٌ جدًّا بين الثقافتين الصينية والعربية، وأريد هنا أن أصارحكم بأن حجم الترجمة العربية لهذه الرواية أكبر كثيرًا من حجم الرواية الأصلية. ثم إن الكثير من الألفاظ الصينية لها دلالاتٌ لا توجد في اللغة العربية، فمن الضروري أن نترجمها بأبسط أسلوبٍ ليفهم قراء لغة الهدف. المهم أننا لجأنا إلى وسائل متعددةٍ لمعالجة النصّ الأصلي، منها مثلًا: محاولة استعمال التعابير المعروفة لدى القراء العرب؛ ومحاولة استعمال الأقوال المأثورة والحكم المعروفة ليفهم القراء العرب بسهولةٍ؛ ومحاولة تلخيص القصص الثانوية لإبراز الخط الأساسي للقصة؛ وتقليل المفاهيم الصينية الصعبة أو المختلفة عما في ذهن العرب؛ وتيسير المفاهيم الدينية الطاوية أو البوذية لتسهيل القراءة؛ وكثرة الشروح للمفاهيم غير الموجودة في الثقافة العربية؛ وكذلك الزيادة والتقليل والتقليب والتقديم والتأخير وغيرها من الأساليب المستعملة في الترجمة.

وربما يأخذ بعض النقاد على النصّ المترجم أنه ليس مطابقًا تمامًا للنص الأصلي. هنا أريد أن أدافع عن نفسي فأقول: أنا أهتم بفهم المتلقين أكثر من اهتمامي بالتطابق بين النصَّين معنًى وشكلًا. فأنا دائمًا مع القراء، وهم الهدف الأول والأخير، فأفعل ما يحتاجون إليه وأسعد عندما يفهمون.

المراجع:

– الرازيّ، محمَّد بن أبي بكر بن عبد القادر. **مُختار الصّحاح**. د.ط. بيروت: مكتبة لبنان، 1987م.

ديوانُ "يا اللّٰه" للدكتورة كملا ثريا وترجماتُهُ إلى العربيَّة
دراسةٌ تحليليَّةٌ في ضوءِ الأدبِ المُقارن

عبد المجيد صغير علي
رئيس قسم اللغة العربيَّة -جامعة كاليكوت

الحمد لمن جعل الناس شُعوبًا وقَبائلَ، وأرسل إليهم الرسل بالحق ليجعلهم أمةً وسطًا، والصلاة والسلام على أفصح العرب، وعلى آله وأصحابه أجمعين، وبعد:

تقديم:

ديوان "يا الله" مجموعةٌ شعريةٌ في لغة المليالم للدكتورة كملا ثريا، وهي كاتبةٌ وشاعرةٌ مشهورةٌ من ولاية كيرلا في الهند. ومن الحقائق التاريخية أن العلاقات بين كيرلا والعرب تعود إلى آلاف السنين، ويوجد شعب كيرلا في كل بقعةٍ يسكنها الإنس عبر العالم. ولغة المليالم هي اللغة الأُمُّ لأربعين مليون نسمةٍ تقريبًا، وفي اللغة المليالمية أكثر من أربعة آلاف مفردةٍ عربيةٍ دخيلةٍ. أمّا الشاعرة ثريا فكانت مرشّحةً لجائزة "نوبل للآداب" منذ عام 1984 حتى انتقالها إلى ذمّة الله عام 2009. صوّرت في خلقها الأدبي ما في قلبها من ألمٍ وحزنٍ، وحيرةٍ وشكٍّ، وتمردٍ وحبٍّ، وكانت لها وقتئذٍ مفاهيم فاسدةٌ عن الإسلام. ثمّ أحدث الإسلام في أفكارها وعواطفها تغيّراتٍ مقبولةً محمودةً، وعبّرتْ عن هذه التغيرات شعرًا حرًّا في ديوانٍ خاصٍّ، بتقنيةٍ سرديةٍ نادرةٍ ناجحةٍ لا مثيل لها في القصائد المليبارية، وفيه أكثر من أربعين قصيدةً خلَّدَت ثريا في سماء الأدب. نقرأ قطعةً من قصيدة "الاندماج" (ثريا، 2011، ص19):

نَفَحاتُكَ يا مَن ليسَ لهُ مَثيل

تغمُرُني

وتتغلغَلُ إلى أعماقِ روحي

واليوم

أُدرك

أنَّني لكَ وَحدَك

فلكَ أركعُ وأسجُد

ديوان "يا الله" المترجَم:

نقل الشاعر الإماراتي الدكتور شهاب غانم ديوان "يا الله" إلى العربية، وهو المعروف لدى العالم بسفير الثقافة. ولد عام 1940 في عدن، وعمل مهندسًا ميكانيكيًّا، وحصل على الدكتوراه في الاقتصاد من جامعة ويلز عام 1989. وبدأ منذ عام 1992 بترجمة قصائد مختارةٍ من مختلف البلدان إلى العربية الفصحى، ولا سيّما قصائدُ متنوعةٌ لمن حاز جائزة "نوبل للآداب"، فترجم إبداعات العبقري الهندي روبندرونات طاغور. وفي سنة 2005 أصدرت دائرة الثقافة والإعلام في الشارقة كتابه بعنوان **قصائدُ من كيرلا**، وفي سنة 2007 أصدرت كتابه **قصائد من الهند** وفيه ثمانون قصيدةً لثلاثين شاعرًا من ولايات الهند المختلفة، وفي سنة 2019 ألّف كتاب **مُختارات من شِعر كيرلا المعاصر** وفيها 130 قصيدةً لاثنين وستين شاعرًا من كيرلا. ونقل ديوان "يا الله" تحت عنوان **رنين الثريا**.

وتَرجمَ هذا الديوانَ إلى العربية شاعرٌ آخرُ، هو الشيخ محي الدين المليباري من ولاية كيرلا؛ تحقيقًا لرغبة الشاعرة كملا ثريا، وترجمة الشيخ محي الدين المولوي لهذا الديوان أسهل وأعذب من ترجمة الدكتور شهاب غانم، إلا أنه أهمل بعض السطور والأبيات بسبب صعوبة النقل، وقلة التجربة في حقل الترجمة. وهناك أيضًا ملاحظاتٌ ونقاشٌ بشأن هاتين الترجمتين من ناحية اللغة والاستعمال الاصطلاحي، وفي الفكرة والسرد. فدراسة الترجمتين والإحاطة بأسرار هذا التشابه في التصوير الفنّي على أساس نظريات الترجمة والأدب المقارنة عملٌ ذو قيمةٍ لغويةٍ أدبيةٍ ثقافيةٍ.

وزيادةً على ذلك، سيجد الباحث في قصائد الشاعرة ثريا سطورًا مشابهةً لسطور الشاعرة العربية الصوفية المشهورة رابعة العدوية، التي عاشت في العصر العباسي، في التعبير عن صدق العاطفة نحو الخالق، وهي القائلة (فواز، صص340–341):

راحَـتي يا إخـوَتي في خَلـوَتي ... وحَبيـبي دائمًـا في حَـضرَتي
لَم أجِـدْ لي عَـن هَـواهُ عوضًـا ... وهَـواهُ في الـبَرايا مِحنَـتي
حَيـثُما كُنْـتُ أُشـاهِد حُسـنَهُ ... فَهـوَ مِحـرابي إليـهِ قِبلَـتي
إن أمُـتْ وَجـدًا ومـا ثَمَّ رضًـا ... واعَنـائي في الـوَرى وشِـقوَتي
يا طَبيـبَ القَلـبِ يا كُلَّ المُـنى ... جُـدْ بِوَصـلٍ مِنـكَ يَشـفي مُهجَـتي
يا سُروري وحَيـاتي دائمًـا ... نَشـأتي مِنـكَ وأيضًـا نَشـوَتي
قَـد هَجَـرتُ الخَلـقَ جَمعًـا أرتَجي ... مِنـكَ وَصـلًا فَهـوَ أقـصى مُنيَـتي

وقد أنعم الله على رابعة بموهبة الشعر، وتأجحت تلك الموهبة بعاطفةٍ قويةٍ ملكت نفسها، فخرجت الكلمات منسابةً من شفتيها تعبر عما يختلج بها من وجدٍ وعشقٍ لله، وكانت تقدم ذلك الشعر رسالةً لمن حولها ليحبوا ذلك المحبوب العظيم. فكيف تشابه التصوير الفنّي للشاعرتين، والأولى عربيةٌ زاهدةٌ مشهورةٌ، والثانية من بيئةٍ أعجميةٍ اعتنقت الإسلام في أواخر أيامها؟ إجابةُ هذا السؤال بعد تحليل الفكرة والرؤيةِ المصوّرة في القصيدة، وتحليل الخصائص الداخلية والخارجية للغة، والاطلاع على جمالية تعبير العاطفة وجاذبيتها ومراعاة تقسيماتٍ أخرى على أساس عناصر الأدب، ونظريات الترجمة والأدب المقارن، وهي محور هذه الدراسة التي تتطلع إلى الوقوف على الدقة في ترجمة المفردات والمصطلحات، وإشكالات الترجمة في الإسلاميات تحليلًا وانتقادًا. فهناك مترجمان؛ الأول عربيٌّ صميمٌ ذو تجربةٍ في مجال ترجمة الأعمال الأدبية، والثاني داعيةٌ إسلاميٌّ من ولاية الشاعرة نفسها، ولغة المليالم هي اللغة الأُمّ لهما. وبالرغم من توافق المترجمين في العقيدة، هناك بونٌ بعيدٌ في ترجمتهما لديوان "يا الله". فما أسباب هذا البُعدِ؟ وما أبعاد أسرار البُعدِ؟ ولِمَ أهمل الشيخ محي الدين المولوي ترجمة بعض القصائد إلى العربية؟ لإجابة هذه الأسئلة وفهم هذه الأسرار، يلزم الوقوف على نظريات الأدب المقارن.

الأدب المقارن ومحوره:

في تعريفٍ بسيطٍ هو تحليل النصوص الأدبية، واستخراج العناصر المتماثلة منها للدراسة. وتوجد العناصر المتماثلة في إبداعات الأدباء حينما يعبّرون عن معنًى واحدٍ، وتجربةٍ واحدةٍ، وعاطفةٍ واحدةٍ، وهم يعيشون في أيّة تربةٍ من مشرق الأرض ومغربها. فإن الأدب المقارن فرعٌ من فروع العلم يُدرَسُ من خلاله الأدب القومي من حيث تأثره بآدابٍ قوميةٍ أخرى أو تأثيره فيها. وهو بوصفه فرعًا من فروع العلم يخرج من منطقة الإبداع الأدبي إلى منطقة دراسة الإبداع الأدبي. يقول الدكتور إبراهيم عوض: "الأدب المقارن هو فرعٌ من فروع المعرفة يتناول المقارنة بين أدبين

أو أكثر ينتمي كلٌّ منهما إلى أمةٍ أو قوميةٍ غير الأمة أو القومية التي ينتمي إليها الأدب الآخر، وفي العادة إلى لغةٍ غير اللغة التي ينتمي إليها أيضًا، وهذه المقارنة قد تكون بين عنصرٍ واحدٍ أو أكثر من عناصر أدبٍ قوميٍّ ما ونظيره في غيره من الآداب القومية الأخرى، وذلك بغية الوقوف على مناطق التشابه ومناطق الاختلاف بين الآداب ومعرفة العوامل المسؤولة عن ذلك. كذلك فهذه المقارنة قد يكون هدفها كشف الصلات التي بينها وإبراز تأثير أحدها في غيره من الآداب، وقد يكون هدفها الموازنة الفنية أو المضمونية بينهما، وقد يكون هدفها معرفة الصورة التي ارتسمت في ذهن أمةٍ من الأمم عن أمةٍ أخرى من خلال أدبها، وقد يكون هدفها هو تتبع نزعةٍ أو تيارٍ ما عبر عدة آدابٍ، إلخ. وهذا التعريف قد تمت صياغته وبلورته من خلال التعاريف والمفاهيم المتعددة لهذا الفرع من فروع العلم، تلك المفاهيم والتعريفات التي تتباين حسب تباين المدرسة أو الشخصية التي تقود هذا التيار أو ذاك من تيارات البحث المختلفة، وهو يختلف قليلًا أو كثيرًا عن التعاريف الموجودة في كتب الأدب المقارن" (عوض، 2006، ص7)، فقراءة ديوان "يا الله" على أساس هذه النظريات مفيدةٌ وستقنع الباحثين.

ديوان "يا الله" في الميزان:

في قصائد كملا ثريا هذه، على الرغم من الجودة الأدبية والشاعرية الفذة، تعابيرُ ومسائلُ لغويةٌ وبلاغيةٌ تعارض العقيدة الإسلامية، ويشير إليها الدكتور شهاب غانم بقوله: "لأنها حديثة عهدٍ بدينٍ وثنيٍّ، فهي في لمحاتٍ من قصائدها تكاد تقترب من التجسيد، ولكنني في الترجمة كنت أتجاوز ذلك باستخدام المفردات والتعابير التي ليس عليها اعتراضٌ. فمثلًا، في إحدى القصائد كانت الترجمة الحرفية حسب الترجمة الإنكليزية: أهمس بعشقي في أذنيك، فجعلتها في الترجمة العربية: أهمس بعشقي في ملكوتك، وهناك قصيدةٌ بعنوان "دوارة الشمس" وجدت أن البيت الأخير حسب الترجمة الإنكليزية به تجسيدٌ فاضطُرِرتُ إلى لمسه ببعض التعديل لأجعله مقبولًا للقارئ المسلم. وربما كان ذلك البيت السبب الذي جعل الشيخ محي الدين المولوي يهمل ترجمة هذه القصيدة في ترجمته إلى العربية" (ثريا، 2011، ص21). ونختار قطعةً من قصيدةٍ للدكتورة كملا ثريا التي ترجمها الشاعر الإماراتي، هي الآتية:

يا أيُّها الـذي لِيسَ لهُ حُـدود
يا ربُّ ... يا اللهُ ... يا مَعبـود
فـلا قُشـورُ الـدِّينِ أو أصدافُـهُ قُيـود
إذ أنـتَ غايـةُ الغـاياتِ في الوُجـود

وهكـذا أسـعى إلى ضيائـك المَديـد
وظِلّـكَ الظَّليـلِ المَمـدود
كـيما أنالَ السَّـعدَ والصَّفـاء
وأُغمِـضَ العينَـينِ في المَنـامِ في هَنـاء

وهذه السطور أنفسها في ترجمة الشيخ محي الدين المولوي هي الآتية:

يا الله
يا مَن لا يَحُدُّهُ
إطارٌ مِن الدِّين،
يا مَن تَحَرَّرَ مِن كلِّ قَيد!
في نورِك،
في ظِلِّك،
أطلُبُ الرّاحَة
والسُّبات

وهذه ترجمة الدكتور شهاب غانم لقصيدة "يا الله":

يا الله
في الأزمانِ الغابِرَة
هل طَرَقْتَ بابي
في أحلامي؟
وكُنْت في طُفولَتي
وصِباي
تَرعاني؟
وعندَما كُنْتُ أسير
في الطَّريقِ إلى المَعبد
والأورادُ في شَفَتي
ألم تضعف حَماسَتي؟

وهذه السطور أنفسها في ترجمة الشيخ محي الدين المولوي هي الآتية:

يا الله
في الزَّمانِ الغابِر
هل طَرَقْتَ
على بابي في المَنام؟
هل أنا مَألوفةٌ لك
في الطُفولةِ والكُهولَة؟

هل أعييت لِساني
عندَما كُنْتُ أمشي،
مردِّدَةً الأوراد
في الطَّريقِ إلى المَعبَد؟

ولا شك في أن القارئ يدرك الفرق بين الترجمتين، ومع الاعتراف بهذه الحقيقة يمكن استخراج عدة عناصر من هذه القصائد على أساس الأدب المقارن، أهمها: البحث عن الحبّ، والبحث عن حقيقة الوجود، والزهد والفكرة الصوفية، وهي الفكرة المركزية في القصائد، والصدق في تعبيرها، وهو عنصر التشويق.

وختامًا:

نوجز بعض الإشكالات والملاحظات التي أشار إليها الدكتور شهاب غانم بشأن هذا الديوان، إذ ذكر أنه يكفي أن نقرأ العنوانات لندرك عواطفها الصادقة، إذ أعجبته الأصالة في شاعريتها ومقدرتها على الإبداع، فالقصائد كلها على نغمٍ واحدٍ، لذا يذكر الجميع عند قراءتها الشاعرة الصوفية رابعة العدوية من البصرة. أمّا الإشكالات فهي أنها في بعض القصائد تكاد تقترب من التجسيد لكونها حديثة العهد بالإسلام، واستخدمت بعض المفردات والتعابير المعارضة للعقيدة الإسلامية وغير المقبولة، ولو كان ذلك باسم الشعر والخيال، ولم يستطع الشيخ محي الدين نقلها إلى العربية فترك بعض القصائد والسطور، ونقل بعضها حرفيًّا.

هذا ما واجهه المترجمون في ترجمة عاطفة شاعرةٍ بحثت عن حقيقة الوجود أكثر من سبعةٍ وعشرين عامًا، وأخيرًا أدركت أن هذه الحقيقة هي حقيقة وجودِ الله سبحانه وتعالى، فاندمجت في حبّ الله معتنقةً الإسلام، ومنيبةً بقلبٍ سليمٍ، فوجد العالمُ بعد الشاعرة العربية الصوفية المشهورة في العصر العباسي شخصيةً اسمها كملا ثريا وديوانًا نادرًا في التعبير عن صدق العاطفة نحو الخالق. ومن المستحيل نقله نقلًا تامًّا من لغة مليالم إلى أي لغةٍ عالميةٍ؛ وذلك لأسبابٍ، أهمّها: ضياع الموسيقى، وضياع بعض المعنى، وحالات المبدع، كل ذلك يجعل ترجمة الشعر صعبةً. ومع ذلك، هي أفضل الوسائل لفهم الأمم وما لديها من عمقٍ وجمالٍ. فعسى أن تخدم هذه الدراسة التحليلية لديوان "يا الله" للدكتورة كملا ثريا وترجماته إلى العربية القارئ العربي وتجعله يفهم شعب كيرلا فهمًا أعمق.

المراجع:

- ثريا، كملا. **رنين الثريا أو مجموعة "يا الله"** –عن ترجمة كليم أحمد. ترجمة الدكتور شهاب غانم. أبو ظبي للثقافة والتراث، 2011.

- عوض، إبراهيم. **في الأدب المقارن: مباحث واجتهادات**. المنار للطباعة والكمبيوتر، 1427ه/ 2006م.

- فواز، زينب. **الدر المنثور في طبقات ربات الخدور**. القاهرة: مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، د.ت.

الترجمةُ بينَ الصوماليَّةِ والعربيَّة
إشكاليَّةُ المُصطَلَحاتِ والمُفرَدات

الشافعي ابتدون
كاتبٌ وصحافيٌّ ومترجم

تمثِّل الترجمة من الصومالية إلى العربية أحد الإشكالات الأدبية واللغوية التي لم يتطرق إليها الباحثون، ففي اختلاف الجذر الصومالي والعربي (اللاتيني والأبجدية العربية)، على الرغم من انتمائهما إلى عائلةٍ واحدةٍ -عائلة اللغات الأفريقية-الآسيوية -، تكمن صعوبة ترجمة النصوص والمصطلحات والمفردات من الصومالية إلى العربية وبالعكس، وهو مشكلٌ يواجهه الكثير من الأدباء واللغويين، نتيجة قلة المثقفين والأدباء الذين ينقلون النصوص الصومالية الشعرية والقصص الشعبية إلى الأدب العربي، وهو ما جعل الأدب الصومالي مقصورًا على البيئة الصومالية ولا ينتقل إلى الحواضر العربية، على الرغم من تشارك الأدبين الصومالي والعربي في صفاتٍ كثيرةٍ من حيث وصف الطبيعة والهجاء والغزل وشعر النقائض.

هدف الدراسة:

ترمي هذه الدراسة إلى تناول مشكلة الترجمة من الصومالية إلى العربية، وبيان الصعوبات ومكامن الخلل فيها، إلى جانب تسليط الضوء على الخصائص اللغوية والتعريفات بين اللغتين معنًى واصطلاحًا، في محاولةٍ لفهمٍ أعمق للإشكالات الاصطلاحية والمفردات في الترجمة بين اللغتين ومن الصومالية إلى العربية.

مشكلة الدراسة:

يواجه المترجم من الصومالية إلى العربية مشكلةً لغويةً في نقل المفردات إلى العربية على نحوٍ صحيحٍ مع مراعاة جودة الترجمة وعدم إخراجها عن سياقها ونصها الأصلي، وهو ما يخلق مشكلاتٍ جمةً في الترجمة في المصلطحات والمفردات، ويمثل عائقًا للحفاظ على جودة نص المصدر.

أسئلة الدراسة:

1. يسأل الباحث عدّة أسئلةٍ في سياق هذا البحث، هي:
2. ما وسائل الترجمة وآليات صوملة النصّ العربي؟
3. هل تتوافر شروط الترجمة عند المترجم طبقًا لمعايير الترجمة للنصوص والمصطلحات؟
4. ما إشكاليات المصطلح العربي في نقل النصوص من العربية إلى النصّ المترجم؟
5. هل هناك إمكانٌ للمحافظة على دقة النصوص المترجمة من المصدر؟

لماذا كُتِبت الصومالية بالحرف اللاتيني أصلًا؟ وهل كان الأنسب كتابتها بالأبجدية العربية؟

فرضيّات الدراسة:

وجود آلياتٍ ومعايير خاصةٍ بالمترجم نتيجة تباين الخبرات أو تشعبها عند المترجم.

منهجيَّة الدراسة:

يستخدم الباحث المنهج الوصفي التحليلي في وصف المظاهر وتحليل مكامن الإشكاليات في ترجمة المصطلحات والمفردات، وذلك من خلال تناول بعض الأمثلة والنماذج الحية المترجمة من المصدر العربي، إلى جانب إجراء مقارنةٍ بين النصوص لفهمٍ أعمق لإشكالية الترجمة من الصومالية إلى العربية ولا سيّما في النصوص الأدبية والشعرية.

الدراسات السابقة:

لا تتوافر دراساتٌ أو حتى أبحاثٌ سابقةٌ تتطرق إلى موضوع الترجمة من الصومالية إلى العربية، وهو ما سيجعل هذا البحث صعبًا، وسيجعله دراسةً مرجعيّةً، إن حظيت بالقبول.

هيكل الدراسة:

في هذه الورقة، نتناول إشكاليات ترجمة المصطلحات والمفردات بين اللغتين، لكن قبل الخوض في هذا الموضوع سنلقي الضوء على تاريخ العربية في البيئة الصومالية، وعوامل انتشارها وظهورها في منطقة القرن الأفريقي، وحال العربية بعد مرحلة الاستعمار الأوروبي في القرن الأفريقي، والأسباب التي دفعت إلى كتابة الصومالية بالحرف الروماني بدلًا من الحرف العربي، ومدى كونه أفضل منه، وما بين العربية والصومالية من تطابقٍ وتشابهٍ أو تنافرٍ، وكيفية تأثر الصومالية بالعربية مع بيان هذا الجانب بالأمثلة والتوضيحات.

وفي نهاية المطاف ستُسرَد عدة نتائج خلصت إليها الورقة، من أجل فهمٍ أعمق للإشكاليات التي يواجهها المترجم الصومالي بصفةٍ عامةٍ والمترجم بين اللغتين على نحوٍ خاصٍّ.

اللغة العربيَّة في الصومال: قراءةٌ تاريخيَّة:

تمتد جذور اللغة العربية في بلاد الصومال إلى ما قبل الإسلام بمدةٍ طويلةٍ. وتؤكد بعض الدراسات أن دورها تنامى مع الزمن وازدهرت مع تطور العلاقة بين جانبي البحر الأحمر وتقوية العلاقة بينهما في حقبة دولةِ مَعين (1300–650ق.م)، مرورًا بمرحلة عهد مملكة سَبَإ (950–115ق.م)، ووصولًا إلى مرحلة دولة حِميَر (115–525ق.م)، والعلاقة التجارية القوية بالجزيرة العربية، وهجرات العرب المتتالية إلى القرن الأفريقي، وتوجههم نحو الاستقرار والاستيطان، والتمازج مع السكان والانصهار بهم، مما أدى إلى تفعيل دور اللغة العربية وتعميق جذورها في بلاد الصومال عبر التاريخ (عيسى، 1965، صص7–8).

وكذلك أسهمَ انتشار الدين الإسلامي في القرن الأفريقي وفي بلاد الصومال في تطور العربية في الصومال، فبعدَ أن كانت لغةً وافدةً أصبحَت لغةً تُعتَمَدُ رسميًّا في الكتابة والاستخدام في حياة الصوماليين في القرن الأفريقي، وباتَت بعد تزايد دورها قبل مجيء الاستعمار الأوروبي تُستَخدَم في عدَّة مجالاتٍ، من أبرزها التعليم والثقافة والتأليف والأدب والإدارة. وقد وصفَ المقريزي إمارة زيلع، شمال الصومال، بأن سكانها يتكلمون بالعربية جنبًا إلى جنبٍ مع لغتهم المحلية. وبيَّن ابن بطوطة، في رحلته إلى شرق أفريقيا عام 1331، أن سلطان مقديشو كان يتكلم بالعربية والصومالية. ووثَّقَت مرحلة الكشوف الجغرافية الأوروبية، ولا سيّما البرتغالية، أن العربية كانت هي اللغة السائدة في سلطنة مقديشو (المرجع نفسه، صص7–8).

ومن العوامل التي ساعدت على انتشار اللغة العربية وازدهارها في تلك المرحلة ما يأتي[1]:

1. الهجرات العربية: إذ وصلت إلى المنطقة منذ القرن الأول الهجري أعدادٌ كبيرةٌ من العرب لأغراضٍ تجاريةٍ وسياسيةٍ ودعويةٍ، وساعد على ذلك أهمية موقع الصومال الاستراتيجي، وما تنعم به من الثروات الزراعية والبحرية، فضلًا عن بعدها عن مناطق الصراع السياسي في الجزيرة العربية.
2. العامل التجاري: وقد كان له دورٌ محوريٌّ في نشر الإسلام والثقافة العربية في المنطقة، إذ استطاع التجار العرب، وفي مقدّمتهم اليمنيون، التأثير في المنطقة حضاريًّا وثقافيًّا، إلى جانب نشاطهم التجاري الذي فتح للاتصال والاحتكاك بين سواحل الصومال والجزيرة العربية آفاقًا واسعةً، ولم يأتِ القرن الرابع الهجري إلا وقد استكملت مدن الساحل الصومالي مقوماتها وسماتها العربية، بل أصبحت بعض تلك الحواضر عربيةً صرفةً في ثقافتها وعمارتها.
3. نشأة الدول والسلطنات الإسلامية في الصومال: وكان ذلك منذ القرن الرابع الهجري، وذلك بتضافر عناصر المجتمع الإسلامي في المنطقة من العرب المهاجرين والسكان الأصليين. ومن أهمها: سلطنة شوا (350–648هـ)، وسلطنة إيقات (648–805هـ)، وسلطنة عدل (871–925هـ)، والسلطنات المتعاقبة على حكم مدن ساحل بنادر وهي مقديشو ومركا وبراوة، وقد كانت العربية اللغة الرسمية لتلك السلطنات وبها كتبت الرسائل الرسمية والعقود كالبيع والشراء والنكاح ونحوها.
4. البعثات العسكرية العربية: كانت هناك عدة بعثاتٍ عسكريةٍ أرسلها أمراء الدول الإسلامية إلى المنطقة لتعزيز ولاء المنطقة لمركز الخلافة، منها: بعثة عبد الملك بن مروان بقيادة موسى بن جعثم في عام 77هـ وبعثة الدولة العباسية إلى مقديشو بقيادة يحيى بن عمر العنزي في عام 149هـ. وتلك البعثات، على الرغم من كون أهدافها سياسيةً في المقام الأول، لم تخلُ من أهدافٍ دعويةٍ تعليميةٍ. وقد ذكرت بعض مصادر التاريخ أنهم أسسوا مراكز تعليميةً لنشر تعاليم الإسلام.

---

1 . ورسمة، عمر محمد، أوضاع اللغة العربية في الصومال، **مركز مقديشو للبحوث والدراسات**، 22 نوفمبر/ تشرين الثاني، 2015، (تاريخ الدخول: 5 ديسيمبر/ كانون الأول 2019) http://mogadishucenter.com/2015/11/سلسة-مقالات-حول-أوضاع-اللغة-العربية-في/.

5. العلاقة الثقافية الدائمة بين الصومال والجزيرة العربية: إذ كان العلماء وطلاب العلم الصوماليون يسافرون لطلب العلم الشرعي وعلوم العربية في الحواضر العربية في اليمن والحجاز ومصر، ثم يعودون لنشر اللغة العربية والعلوم الدينية.

6. جهود العلماء والدعاة في نشر اللغة العربية والثقافة الإسلامية في المنطقة: كان للعلماء والفقهاء دورٌ كبيرٌ في نشر الدعوة الإسلامية وعلوم اللغة العربية، ومنها الصرف والنحو والمنطق. وكانت مقديشو وبارطيري، جنوب الصومال، يقصدهما طلاب العلم ولا سيّما فنون اللغة، وكذلك اشتهرت بعض المدن الصومالية الأُخرى بعلوم التفسير والقراءات والفقه والحديث[1].

الكتابة الصوماليّة بالحرف اللاتينيّ: الدوافع والأسباب[2]:

تتعدد اللهجات التي يتكلم بها الصوماليون، إلا أن أبرزها لهجتا الماي ومحاتيري اللتان تشكلان فيسفساء اللغة الصومالية. وتختلف اللهجات بحسب النطق والثراء اللغوي واختلاف الكلمات في بعض المناطق، فأهل الشمال تختلف لكنتهم اللغوية عن لكنة غيرهم من الجنوبيين، وكذلك في الأقاليم الوسطى من البلاد، وعلى الرغم من أنهم يستخدمون لهجةً واحدةً هي لهجة محاتيري إلا أن الضبط والتشكيل والنطق مختلفةٌ، ويفهم من خلالها من أين تنحدر قبيلة هذه اللهجة.

أمّا كتابة اللغة الصومالية بالحرف اللاتيني، فيبدو أنها لم تجد حظها الوافر من بين اللغات الأفريقية الكوشية التي دُوِّنت منذ قرونٍ غابرةٍ، في حين ظهرت الصومالية لغةً مكتوبةً لها قوانينها وقواعدها في مطلع سبعينيات القرن الماضي. لذا، من الواضح أنها تأخرت بسبب الصراعات الثقافية الدائرة بين الصوماليين والسياسات الاستعمارية الغربية الرامية إلى إبقاء المجتمع الصومالي في الحضيض الثقافي، ليظلّ مجتمعًا أميًّا غير مدركٍ لسياساته ومؤامراته ضد مصالح الصومال الكبير وثرواته.

---

1 . مرجعٌ سابق.

2 . هذا المبحث أُعِدّ سابقًا ضمن كتابٍ عن الصومال لمنتدى العلاقات العربية والدولية في يناير/ كانون الثاني عام 2018.

اللغة الصوماليَّة (بروفايل تاريخيّ):

من الناحية التاريخية، بدأت أول دراسةٍ علميةٍ للغة الصومالية في التاريخ الحديث عام 1814م على يد المستشرق الإنجليزي ديفيد سولت، ومنذ ذلك الوقت صدرت دراساتٌ كثيرةٌ في الغرب. وصنف الغربيون هذه اللغة ضمن اللغات "الكوشية الشرقية" و"الأفروآسيوية" أو اللغات الساميّة الحاميّة[1].

وتُعَدّ اللغة الصومالية من أهم اللغات الحية في القرن الأفريقي، ويتكلم بها نحو 30 مليون صوماليٍّ يتوزعون على الصومال وجيبوتي وإثيوبيا (الصومال الغربي) (أوغادين) وكينيا في المقاطعة الشمالية وإريتريا. وتشترك الصومالية مع اللغات الكوشية الأخرى في خصائص لغويةٍ واضحةٍ في المستويات الصوتية، والمفرداتية، والصرفية، والنحوية، وتظهر هذه القرابةُ اللغويةُ على نحوٍ أوضح في مجموعة اللغات الكوشية الشرقية التي تنتمي إليها اللغة الصومالية، وكذلك تقترب من اللغات الكوشية الأخرى بدرجاتٍ متفاوتةٍ. وتُعَدّ لغة أويراawera أقرب اللغات الكوشية من الصومالية، وتأتي بعدها لغة رنديلي rendille، ثم لغة بايسو beyso، ثم لغة دسينج desenech، ثم أربوريarbore ، وتسمى هذه اللغات لغات أمُوتانا أو الصومالية الممتدة، ثم اللغة الأرومية والعفرية وساهو[2].

وحاليًّا، تُعَدّ الصومالية من أبرز اللغات في منطقة القرن الأفريقي، فهي إحدى اللغات الأساسية في دول الصومال وجيبوتي وإثيوبيا وكينيا، وتُدَرَّس في مدارس تلك الدول إمّا بوصفها وسيطًا أساسيًّا للتعليم وإمّا بوصفها لغةً في الأقلّ، وتبثّ عشرات المحطات الإذاعية والتلفزية المحلية والإقليمية والدولية براجمها باللغة الصومالية (عليّ، ص36).

---

1 . اللغة الصومالية، **موسوعة الجزيرة نت**، تاريخ النشر 10 أبريل/ نيسان 2007، (تاريخ الدخول : 23 أغسطس / أب 2018) http: / /www.aljazeera.net /specialfiles /pages /8840986b-28a3-40dc-9b5a-3016fcfd49ae.

2 . مري، محمد سعيد، ومحمود، صالح علي، اللغة الصومالية بعد 43 عامًا من تدوينها: التحديات والمتطلبات المرحلة، **مركز مقديشو للبحوث والدراسات**، تاريخ النشر، 23 يناير/ كانون الثاني 2016، (تاريخ الدخول : 7 أكتوبر/ تشرين الأول 2018) http://mogadishucenter.com/2016/01صدى-الأسبوع-اللغة-الصومالية-بعد-43-عامًا/ .

اللهجات الصوماليَّة: ثنائيَّة اللغة:

في الصومال مجموعاتٌ سكانيةٌ كبيرةٌ تستخدم لهجاتٍ محليةً خاصةً بها، إذ باتت تلك اللهجات المحلية أكثر اللهجات تداولًا بين سكان بعض المدن والقرى إلى جانب اللغة الرسمية، إلا أن استخدام تلك اللهجات غير المكتوبة أكثر شيوعًا بين أهالي تلك المناطق. وتنتشر تلك اللهجات انتشارًا واسعًا في الجنوب، وتصبح شبه معدومةٍ إذا اتجهنا إلى المناطق الوسطى والشمالية من البلاد.

وتُعَدّ لهجة مويني وباجوني ولغة مشنجلو -أخت السواحلية -من اللهجات المستخدمة التي يتداولها سكان مدينة براوي الساحلية التي تقع على بعد 190 كلم جنوب مقديشو، وأمّا لهجة الباجوني فيستخدمها بعض سكان مدينة كسمايو وما يليها من جهة الساحل الجنوبي الصومالي، وتُعَدّ لهجة مويني وباجوني جزءًا من اللغة السواحلية، ويستخدمها أيضًا بعض سكان مدينة جمامي وضواحي كسمايو.

أمّا اللهجة المشنجلية فهي قريبةٌ من السواحلية ومتداولةٌ في القرى والأحراش في جنوب البلاد بوصفها لغةَ تفاهمٍ بين السكان. وأمّا الصومالية فيُتَعامَل بها في الأسواق، وعند شد الرحال إلى المدن الكبيرة التي لا تنتشر فيها اللهجات المحلية، بقدر ما تسيطر عليها الصومالية سيطرةً مطلقةً[1].

وهناك أيضًا لهجاتٌ غير واسعة الانتشار تنحصر في بعض القبائل التي تُعَدّ أقليةً في التوزيع الجغرافي القبلي في الصومال، فقبيلة Garre، التي تقطن في بعض مناطق جنوب الصومال ولا سيّما في محاذاة مدينتَي بولومرير وكوانتواري، تستخدم لهجةً محليةً تدعى "جري" وهي لهجةٌ خاصةٌ بها دون غيرها، وتُعَدّ هذه القبيلة من القبائل الزراعية التي لم تؤثر فيها الكوارث الطبيعية ولم تشردها الفيضانات إلا بعد مجاعة عام 2011 وأزمة الفيضانات التي شهدها جنوب الصومال عام 2016.

وتُعَدّ الصومالية اللغة الأصلية في الصومال عمومًا، إلا أن لكل لغةٍ مهما يكُن انتماؤُها إلى المجموعات اللغوية الكوشية أو الآسيوية الحامية فروعًا ولهجاتٍ خاصةً بها، لكن يوجد تداخلٌ بين اللغات عمومًا؛ فبعض اللهجات ما هي إلا مزيجٌ من اللغات الأصلية وانعكاسٌ لبعض اللغات القوية، مثل العربية والإنجليزية، فللغة الصومالية تأثرٌ بالغ باللغات الأخرى مثل العربية والإنجليزية والإيطالية والفارسية والهندية، فضلًا عن تأثرها باللغات الإقليمية مثل الأورمو والأمهرية والسواحلية، والعكس ينطبق أيضًا على تلك اللغات المحلية والإقليمية.

---

1 . مرجعٌ سابق.

كتابة اللغة الصوماليَّة: صراعٌ ثقافيٌّ مرير:

لم تكن كتابة اللغة الصومالية بالحرف اللاتيني مجرد عملية ولادةٍ سهلةٍ، بل كانت مخاضًا عسيرًا، بل كُتِبَت بالحرف الروماني بعمليةٍ قيصريةٍ شارك في إنجاحها المستعمر الغربي وبعض الطبقات الصومالية التي تأثرت بلغة المستعمر الإنجليزي والإيطالي، وأسهم في ذلك أيضًا غياب البعد العربي لأهمية كتابة الصومالية بالحرف العربي، في ظل ظروفٍ كانت فيها معظم البلدان العربية تتوق إلى الاستقلال ولم يكُن لبعضها وجودٌ أو تأثيرٌ في الساحتينِ الدولية والإقليمية، وهو ما نراه في القرن الحادي والعشرين من التخبط العربي سياسيًّا واستراتيجيًّا من المحيط إلى الخليج.

يعود تاريخ كتابة الصومالية بالحرف اللاتيني إلى مطلع القرن العشرين الماضي، إذ سجَّل عام 1920 أول ظهورٍ للكتابة الصومالية بالحرف العثماني الذي ابتكره عثمان كنديد الذي كانت أسرته هي التي تحكم بعض القبائل التي كانت تقطن في منطقة هوبيو الساحلية (وسط الصومال) وكانت تستخدم هذه الكتابة الصومالية في مناطق قليلةٍ فقط[1].

أمّا ما يتعلق بالجهود الأوروبية لكتابة الصومالية بالحرف اللاتيني، فقد كانت هناك جهودٌ إيطاليةٌ وبريطانيةٌ، ففي ظل المستعمر الإيطالي في الصومال الجنوبي أثبتت الوقائع التاريخية أن هناك اهتمامًا إيطاليًّا بكتابة اللغة الصومالية بالحرف اللاتيني، إذ نشرت جريدةٌ إيطاليةٌ عام 1933 مشروع كتابة اللغة الصومالية، وعلى ما يبدو كانت هذه أول محاولةٍ جادَّةٍ من الأوروبيين لكتابة اللغة الصومالية.

في عام 1938 حاولت الحكومة البريطانية إيجاد أبجديةٍ لاتينيةٍ لكتابة اللغة الصومالية، وإدخالها أولًا في المدارس الأولية التي بنتها في المحمية الشمالية، وخرج الشعب الصومالي في مظاهراتٍ صاخبةٍ واحتجاجاتٍ شديدةٍ ضد المحاولة الاستعمارية الرامية إلى تقويض الثقافة الإسلامية العربية، وهو ما دفع المستعمر البريطاني إلى سحب هذا المشروع من المحمية مؤقتًا (أبو بكر، 1992، ص48).

وفي خمسينيات القرن الماضي، مولت الحكومة البريطانية بحثًا علميًّا مدّته ثلاث سنواتٍ أنجزه الدكتورB.W Andrzejewski ، المستشرق اليهودي المتخصص في الأدب الصومالي في معهد الدراسات الشرقية والأفريقية بجامعة لندن، وقدم توصيته بقبول أبجديةٍ لاتينيةٍ معدلةٍ لكتابة

---

1 . Gurbiye, Cabdi Caziz Axmed , Taariikhda Iyo Sooyaalka Qoraalka Farta Soomaaliga Oo Dhameystiran, January 21, 2017, https://goobjoog.com/taariikhda-iyo-sooyaalka-qoraalka-farta-soomaaliga-oo-dhameystiran-2/.

اللغة الصومالية، ولم تستطع الإدارة الاستعمارية في شمال البلاد تنفيذ هذه التوصية مرةً أخرى بسبب المواقف الشعبية المناهضة لمشروع كتابة اللغة الأم بالحرف الروماني.

أمّا في عام 1955 فنظمت بريطانيا وإيطاليا مؤتمرًا في مقديشو تمخَّضَ عنه استخدامُ الحرف اللاتيني واعتِمادُهُ في كتابة اللغة الصومالية، وذلك بعد أن عُرِضَت وثائق مكتوبةٌ بحروف لغة المستعمر، وكانت تضم أشعارًا وأدبًا صوماليًّا، وهو ما شكل عنصر تشويقٍ واستمالةٍ لفكرة الكتابة بالحرف اللاتيني، وكانت خدعةً دُبِّرت بقالبٍ جميلٍ قُدِّمَ على طبقٍ من ذهبٍ إلى الصوماليين.

وفي ما بين عامَي 1950 و1960، كانت هناك جهودٌ صوماليةٌ لكتابة اللغة الصومالية بالحرف اللاتيني، وكان هناك سعيٌ إلى إيجاد أبجديةٍ صوماليةٍ على غرار اللغات الكوشية، وكان من السّاعين إلى ذلك اللغوي الصومالي المعروف حسين شيخ أحمد كدري وإبراهيم حاشي محمود، وكان لكلٍّ منهما جهودٌ واضحةٌ في هذا الصدد، إذ ابتكر حسين شيخ كتابةً صوماليةً تعرف محليًّا في الأوساط اللغوية الصومالية بأبجدية كدري.

وفي عام 1951 كان ثمة مجهودٌ فرديٌّ صوماليٌّ لكتابة الصومالية بالحرف العربي، وهو المجهود الذي لم يتلقَّ دعمًا من قريبٍ أو من بعيدٍ، فقد قدم موسى جلال كتابةً صوماليةً بالحرف العربي، إلا أنه لم يجد دعمًا محليًّا وخارجيًّا.

وفي 1 من يوليو/ تموز عام 1960 في عيد الاستقلال عُرِض عددٌ من الأبجديات الصومالية المكتوبة بالحرف اللاتيني، وكان من بينها أبجدية شيري جامع أحمد، وهو ما شكل أهميةً بالغةً لكتابة الصومالية بأيّة كتابةٍ مهما تكُن لاتينية أو عربية.

وبعد الاستقلال أولت حكومة آدم عبد الله عثمان كتابة اللغة المنطوقة الصومالية بالحرف اللاتيني اهتمامًا كبيرًا، وشكلت لجنةً مكونةً من عشرة أشخاصٍ هم:

موسى حاج إسماعيل جلال (رئيسًا).

ياسين عثمان يوسف (عضوًا).

محمود صالح لدني (عضوًا).

إبراهيم حاشي محمود (عضوًا).

خليف سودي (عضوًا).

مصطفى شيخ حسن (عضوًا).

شيري جامع أحمد (عضوًا).

حسين شيخ أحمد كدري (عضوًا).

يوسف ميجاك سمتر (أمينًا عامًّا)[1].

إلا أن خلافاتٍ دبَّت داخل اللجنة الحكومية المشكلة لكتابة الصومالية، وأدَّت إلى انقسامٍ عريضٍ بشأن منهجية الكتابة الصومالية والحرف الذي سيستخدم في كتابتها، فكان هناك أعضاءٌ يميلون إلى الحرف العربي، في حين كانت هناك رغبةٌ صوماليةٌ في كتابتها بالحرف اللاتيني، وكانت هناك محاولاتٌ أخرى لكتابة اللغة الصومالية بحروفٍ أخرى، وأوصت اللجنة فيما بعد على الرغم من وجود هذا التباين الأيديولوجي باعتماد الحرف اللاتيني في كتابة اللغة الصومالية.

وبسبب هذه الخلافات بين أعضاء اللجنة الرسمية، لم تتخذ الحكومات المدنية المتعاقبة قرارًا حاسمًا بشأن كتابة اللغة الصومالية، ولم تحشر أنفها في الخلافات بين الطبقات الصومالية المنقسمة بين كتابة لغتها الأُمّ إمّا بالحرف العربي وإمّا بحروف المستعمر اللاتينية. ولعل بعضهم يعزو أسباب عدم اهتمام الحكومات المدنية بكتابة الصومالية بأي حرفٍ كان إلى الأسباب الآتية:

- اختلاف الصوماليين، ولا سيّما الطبقات السياسية والمثقفة، في الكتابة بالحرفين العربي واللاتيني.
- رغبة المجتمع الصومالي في كتابة الصومالية بالحرف العربي مع تبني الطبقة السياسية الحاكمة في البلاد الحرف اللاتيني، لذا فضلت الحكومات المدنية عدم إشعال نار أزمةٍ ثقافيةٍ بين مكونات المجتمع.
- الفساد السياسي والإداري الذي اتسمت به الحكومات المدنية المتعاقبة، وهو ما جعل جهودها في جميع المجالات السياسية والأمنية والثقافية غير مجديةٍ وغير جديرةٍ بالاهتمام.

---

1 . موقع جوب جوك، مرجعٌ سابق.

- انقسام البرلمان الصومالي إلى قسمين تبعًا لانقسام الباحثين واللغويين الصوماليين بشأن كتابة اللغة الصومالية[1].

اللغة الصوماليَّة والحكم العسكريّ (سياد بري):

بعد الانقلاب العسكري في الصومال عام1969، قررت القيادة العسكرية بقيادة محمد سياد بري كتابة اللغة الصومالية في مدَّةٍ قياسيةٍ وجيزةٍ. ويروي الجنرال جامع محمد غالب أن الرئيس الصومالي قال له إن كتابة اللغة الصومالية ستكون بالحرف العربي، وإن الصوماليين لا يوافقون على حرفٍ غيره.

وبعد وصول العسكر إلى الحكم وأخذه بتوسيع علاقاته الخارجية بالشرق والغرب، زار وفدٌ صوماليٌّ من حكومة العسكر بجين والتقى الرئيس الصيني Mao Zedong في مايو/ آيار من عام 1972، للتباحث بشأن مشروع تعبيد طريقٍ يربط بين مدينتَي بلدوين وبرعو شمال الصومال، وبعد انتهاء المباحثات بين الجانبين وجه الرئيس الصيني سؤالًا مُحرجًا إلى الوفد الصومالي عن الحرف الذي ستُكتَب به اللغة الصومالية، فلم ينبس الوفد الصومالي ببنت شفةٍ.

غير أن الرئيس الصيني أكد أهمية الكتابة الصومالية بالحرف اللاتيني، نظرًا إلى التجربة الصينية بشأن كتابة الصينية بالحرف المحلي، فقال Mao Zedong للوفد: "وقع خطأٌ منذ اعتماد الأحرف المحلية لكتابة الصينية قبل عشرين عامًا (1949-1972)، ونحن نفكر في إعادة كتابة اللغة الصينية بالحروف اللاتينية من أجل مواكبة التكنولوجيا الحديثة"[2].

وبعد عودة الوفد الصومالي إلى البلاد قرر قادة الانقلاب العسكري اعتماد الحرف اللاتيني، وبعد انعقاد مؤتمر الانقلاب استدعي وزير التعليم الصومالي آنذاك عبد الرزاق محمد أبو بكر وأُبلِغَ تنفيذ هذا القرار في مدةٍ أقصاها خمسة أشهرٍ، إلا أن وزير التعليم طلب إعطاءه مهلة أسبوعٍ لبحث الأمر مع اللغويين، وبعد انقضاء المهلة أكد لقادة الانقلاب استحالة تنفيذ الأمر في خمسة أشهرٍ، أي قبل حلول موعد ذكرى ثورة أكتوبر التي كان موعدها في 21 من أكتوبر/ تشرين الأول من كل عامٍ.

---

1 . Qaalib., Jaamac Maxamed, HALGANKII QORISTA AF SOOMALAIGA, 03 Aug 2014, http: / /www.xaqiiqatimes.com /halgankii-qorista-af-soomalaiga /.

2 . مرجعٌ سابق.

وفي 21 من أكتوبر/ تشرين الأول من عام 1972 أعلن سياد بري اعتماد الأحرف اللاتينية في كتابة اللغة الصومالية أمام حشدٍ جماهيريٍّ. وبعد ذلك، بدأت عملية تطبيق كتابة اللغة الصومالية، وطولِبَ موظفو الحكومة العسكرية وأفرادها بإجادة كتابة اللغة الصومالية خلال مدة ثلاثة أشهرٍ، وقُرِّرَ فصل أي موظفٍ رسميٍّ لا يجيد الكتابة الصومالية من العمل نهائيًّا، وهو الأمر الذي دفع الكثير من موظفي الدولة العسكري إلى تعلم كتابة الصومالية بالحرف اللاتيني، بعد أن كان الحرف العربي مستوليًا على أفئدة كثيرٍ من أفراد المجتمع الصومالي، إلا أن هذا الحرف لم يجد من يؤازره لا في الداخل ولا في الخارج.

وبذلك دخلت الصّومال مرحلةً جديدةً، وأصدرت الحكومة صحيفة نجمة أكتوبر باللغة الصومالية المكتوبة بالحرف اللاتيني. وفي مجال التعليم، عُدَّت الصّومالية لغة التدريس في المدارس كلها. أمّا في مجال الثقافة العامة والتأهيل فقد أصدرت السلطة دراساتٍ بالأبجدية المعتمدة على الحرف اللاتيني وهي تتعلق بالاشتراكية العلمية والوحدة والنظام التعاوني. وقد ساعدت وكالة Agency Nysosti Press الروسية على طباعة كتب الاشتراكية العلمية والاقتصاد السياسي والأداء الثوري[1].

ومن أجل الإسهام في تطبيق القرار الرسمي القاضي بتبني كتابة اللغة الصومالية بالحرف اللاتيني كانت هناك نقاطٌ أساسيةٌ ساعدت على انتشار الكتابة الصومالية اللاتينية في أوساط المجتمع الصومالي، ومنها:

1. إجبار موظفي الدولة العسكرية على تعلم الكتابة الصومالية بالحرف اللاتيني.
2. نشر كتبٍ بالحرف اللاتيني تتحدث عن الثورة العلمية الاشتراكيّة والاقتصاد السياسي.
3. صوملة نظام التعليم ولا سيّما المدارس الأساسية والثانوية بُغية نشر كتابة الحرف اللاتيني في بنية المجتمع الثقافية وذلك في 21 من يناير/ كانون الثاني من عام 1973.

1 . حنفي، عبد الرشيد، الخلفية التاريخية لكتابة اللغة الصّومالية بالحرف اللاتيني، شبكة الصومال اليوم، 8 مايو/ آيار2011، (تاريخ الدخول: 13 أكتوبر/ تشرين الأول 2018) 08http: / /www.-05-2011 somaliatodaynews.com /port /2010-01-04-21-40-35 /2-2010-01-04-21-38-42 /2092- .2011-05-08-10-22-48.html

4. حملة محو الأمية التي كانت كتابة الصومالية بالحرف اللاتيني من بين مشاريعها والتي كافحت على نحوٍ واسع النطاق الأمية المتفشية في أوساط المجتمع، وهي الحملة التي عُرِفَت بـحملة "عَلِّم أو تَعَلَّم" والتي دشنت عام 1975.
5. إصدار أوامر من قادة الثورة تقضي بأن تكون الصومالية لغة المداولات الرسمية في مكاتب الدولة واعتمادها في الرسائل والبرقيات الحكومية[1].

جدليّة كتابة الصوماليّة بالحرف اللاتينيّ:

أثارت كتابة الصومالية بالحرف اللاتيني أو العربي الكثير من الجدل في الأوساط الصومالية منذ منتصف القرن العشرين، ومثلت محور اهتمامٍ ثقافيٍّ بين الأوساط الشعبية والرسمية، فكان الجدال حادًّا في أروقة البرلمان وفي المجالس الشعبية، بين من يؤيد كتابتها بالحرف الروماني ومن يرى ضرورة اعتماد الحرف العربي في كتابة اللغة الصومالية.

وكان هذا الجدل مستمرًّا بين الصوماليين في الشمال والجنوب، فكل محاولةٍ استعماريةٍ أو محليةٍ لكتابة اللغة الصومالية بالحرف اللاتيني كانت هناك مواقف شعبيةٌ رسميةٌ ضدَّها، بل نجحت تلك المواقف الشعبية الرافضة لاعتماد الحرف العربي في إخماد بعض المحاولات الغربية والإقليمية.

ويرى الشيخ عبد الرشيد حنفي أن أثر كتابة الصّومالية بالحرف اللاتيني في المجتمع الصّومالي كان بالغًا. وقد ظهرت النتائج السلبية لذلك في أثناء الحروب الأهلية مثل ضعف الوازع الديني لدى كثيرٍ من أفراد الشعب، وكذلك كان أثر ذلك في الصحوة المباركة عميقًا، إذ حُرم كثيرٌ من الذين لحقوا بركب الدعوة فرصةَ دراسة العربية، ومن ثَمَّ كان عليهم الاطلاع وحدهم على كتب الصحوة، مما اضطرهم إلى الالتفاف حول من هُم على شاكلتهم في السن والعلم، فكان ذلك بداية ظهور فكر التكفير وجنوح بعض الشباب إلى الغلوِّ في الدين، مما أدى إلى جر بعضهم -بسهولةٍ وعن حسن نيةٍ ونبل قصدٍ- إلى مواطن الفتن كالحروب الأهلية الأخيرة في الصّومال[2].

---

1 . مرجعٌ سابق.

2 . مرجعٌ سابق.

ويعتقد كثيرٌ من أبناء الصحوة الإسلامية أن كتابة الصومالية بالحرف الروماني سممت عقول كثيرين وأدت إلى ضياع الهوية الصومالية، لكن يوجد فريقٌ آخر من السياسيين الذين يعتقدون أن كتابة الصومالية بالحرف الروماني كانت نقطةً موفقةً من حكومة العسكر.

أمّا الجنرال جامع غالب فيرى أن من أهم إنجازات الحكومة العسكرية كتابة اللغة الصومالية، فلو لم تَخطُ الحكومة المركزية هذه الخطوة ما كانت فكرة كتابة الصومالية بالحرف اللاتيني أو العربي لِترى النور، وأن كتابتها بالحرف اللاتيني كانت تماشيًا مع عصر النهضة والثورة التكنولوجية ومواكبةً لجيل الكمبيوتر في هذه المرحلة التي كان فيها العالم في سباقٍ مع الزمن بسبب الطفرة التكنولوجية الهائلة في سبعينيات القرن الماضي وثمانينياته.

لكن الدكتور زكريا أبو حمدية، من الجامعة الأردنية، يرى أن كتابة الصومالية بالحرف اللاتيني لم تأتِ نتيجةً لجهودٍ بحثيةٍ أجراها المقبلون على هذا الحرف أو النظام الاشتراكي الذي تبنى هذه الأحرف، وأنّ غياب البحوث الجادّة باللغات الأوروبية ولا سيّما اللغة الإنجليزية يعود إلى أن أصحاب القرار في النشر غير معنيين، بل إنهم رافضون لأي بحثٍ جادٍّ يُخضِع القرارَ لمعايير البحث العلمي ويَخلُصُ إلى غير ما يرغبون فيه، وأن هذا دحرٌ للأبجدية العربية خارج بلاد اللغة العربية في الأقل، وأنهم يريدون بدلًا من ذلك نشر الأحرف اللاتينية في الشعوب المستعمَرَة. ويدحض الدكتور زكريا كل المعطيات التي اعتمدت عليها كتابة الصومالية بالحرف اللاتيني، ومن حججه ما يأتي (أبو حمدية، 1997، صص132-136):

1. أنَّ كتابة الصومالية بالحرف اللاتيني لا علاقة لها بأن ترتقي إلى مصافّ اللغات المكتوبة، وأن أي حرفٍ (عربيٍّ أو لاتينيٍّ) لا يرفع من قيمة أيّة لغةٍ (وهذا أمرٌ جدليٌّ)، ويغفل الكثيرون عن هذه الحقيقة التي يذكرها المؤلفون في تاريخ الصومال عند كيل المدح للأبجدية اللاتينية، وقرار استعمالها لكتابة الصومالية رسميًّا، ولا يميزون بين أمرين، الأول: كون اللغة مكتوبةً، والثاني وجود سياسةٍ أبجديةٍ حكوميةٍ.
2. مقولة محو الأُمِّيَّة في المجتمع الصومالي، إذ ذهب بعض المؤلفين والباحثين إلى أن اعتماد الأبجدية اللاتينية قد أسهم فعلًا في كبح جماح الأمية المتفشية في أوساط المجتمع، إلا أن الدكتور زكريا له رأيٌ مختلفٌ، فهو يشير إلى أن الانخفاض في معدل الأمية في أي بلدٍ غير مرتبطٍ أساسًا باستعمال أبجديةٍ معينةٍ البتة، بل يحتاج إلى وضع سياسةٍ حكوميةٍ وخطةٍ

تعليميةٍ لمكافحة الأمية، وأن الجوهر في محو الأمية هو وجود خطةٍ موجهةٍ تُنَفَّذ على شعبٍ يرغب في تعلم القراءة بطرائق ناجحةٍ[1].

3. الصراع القبلي، إذ يدعي الباحثون أن حدة الصراع القبلي قد خفّت باتخاذ الأبجدية اللاتينية النظام الرسمي لكتابة الصومالية، وواقع الأمور لا يشير إلى ذلك. وفي المقام الأول، لابد من الإشارة إلى أن اقتراح استعمال تلك الأبجدية كان في هذه الحكومات المدنية وتقدم به الشيخ جامع من قبيلة المرحان، ومن ناحيةٍ ثانيةٍ نجدُ أن قرار استعمال الأبجدية اللاتينية قد واجه معارضةً واسعةً، فلولا أساليب الترهيب والقمع التي لجأ إليها العسكر ما كان للّاتينية محلٌّ من الإعراب في الجدل القائم بين الحرفين العربي واللاتيني في كتابة الصومالية.

4. التقدم العلمي والتكنولوجي، إذ ذهب كثيرون إلى أن كتابة الصومالية بالحرف اللاتيني يقودها إلى الازدهار ومواكبة الدول المتقدمة تكنولوجيًّا. لكنّ هذا، بحسب رأي الدكتور زكريا وغيره من الباحثين، ضربٌ من التعميم الذي لا يستقيم على حجةٍ قويةٍ، والتفوق الذي حققته دولٌ كثيرةٌ في مجال التكنولوجيا لا يرتبط أساسًا باستعمال أبجديةٍ ما. ومن يربطون بين التقدم التكنولوجي وكتابة الصومالية بالحرف اللاتيني أصابهم عمى التغريب، ولو سلمنا جدلًا بأن هناك علاقةً ما بين الأمرين لأخرج ذلك اليابان، التي تستخدم الحرف المقطعي في كتابة أحرفها، من قائمة الدول المتقدمة في مجال التكنولوجيا والعالم الافتراضي.

العربيَّة والصوماليَّة: تشاركٌ أم تنافرٌ؟ (نماذج وأمثلة):

هناك علاقةٌ لغويةٌ قويةٌ بين العربية والصومالية بسبب التشابه البارز بينهما. وترجع العلاقة بين لغة الضاد والصومالية إلى عاملين رئيسين، هما الأصل المشترك بين اللغتين، إذ تنتميان إلى اللغات الأفروآسيوية، وتأثر الصومالية بالعربية الفصحى، إذ إن التشابه بين اللغتين هو من بقايا الخصائص اللغوية الموروثة من اللغة الأم (الأفروآسيوية)، وكذلك يرجع هذا التناغم إلى العوامل

1 . مرجعٌ سابق.

التاريخية والصلات الجغرافية بين الصوماليين والعرب عبر الرحلات التجارية والدينية والثقافية (عليّ، 2007، ص37).

وللتوضيح نقول إنَّ الصومالية تشترك مع العربية في عشرين صامتًا، وتضم الصومالية جميع الحركات الستّ في اللغة العربية القصيرة منها والطويلة. في حين تنفرد العربية عن الصومالية بثمانية أصواتٍ صامتةٍ، هي: ث، ذ، ز، ص، ض، ط، ظ، غ، وتنفرد الصومالية عن العربية بصوتين صامتين، هما: DH وG.

وما يعزز تأثر الصومالية بالعربية اقتراض الصومالية من العربية كلماتٍ ومفرداتٍ كثيرةً، ولا يقتصر هذا التأثر على الكلمات فقط، بل يشمل أيضًا القواعد، وتمتد جذور هذا التأثر إلى قديم الزمان منذ الاحتكاك بين الشعوب العربية والصومالية. وتقدر نسبة الاقتراض من الكلمات العربية في الصومالية بنحو 34 من مئة، ويشير معجم **الكشاف عن جذور اللغة الصومالية في العربية** للدكتور صالح محمد علي إلى أن الصومالية اقترضت من العربية نحو خمسة آلاف مفردةٍ، وهذا يؤكد كثرة المفردات الصومالية ذات الأصل العربي، وكذلك المشترك بينهما.

ويبين الجدول الآتي نماذج من هذا التشابه والتشارك بينهما:

الكلمة الصوماليَّة العربيَّة	الكلمة العربيَّة الأصليَّة
Arlo	أرض
Samo	سماء
Mawjad	موجة
Kitaab (musxaf)	كتاب
Saaxib	صاحب
Kursi	كرسي

أمّا في القواعد، فهناك تشابهٌ كبيرٌ بين اللغتين، إذ إن نظام الجنسين بين اللغتين يتألف من المذكر والمؤنث، كخاصيةٍ مشتركةٍ بينهما، إذ تضم اللغتان لاصقةً أو وحدةً صرفيةً تفرق بين المذكر والمؤنث في الجنس اللغوي. ويبين الجدول الآتي هذا التشابه:

اللغة الصوماليَّة		اللغة العربيَّة		اللغة الإنجليزيَّة	
مذكر	مؤنث	مذكر	مؤنث	مذكر	مؤنث
Arday	Ardayad	طالب	طالبة	Student	Student
Macalin	Macalimad	معلم	معلمة	Teacher	Teacher

وتجدر الإشارة هنا إلى أن الصومالية اقترضت بعض قواعد اللغة العربية لجمع المفردات، وتأتي على صيغتين: AAD وIIN، بمعنى أن الصومالية تميل إلى مد المفردات المقترضة للدلالة على الجمع، فكلمة "معلمين" في العربية يقابلها في الصومالية (Macalim**iin**)، وكلمة "خير" جمعها في الصومالية (Khayr**aad**)، واستخدمت اللغة الصومالية صيغة الجمع "فُعول" لجمع تلك المفردات العربية، فكلمة "حرف" تُجمَع في الصومالية على (Xur**uuf**)، وهذا يدل على أن الصومالية أثَّرت فيها العربية كثيرًا، حتى في قواعد اللغة لا في اقتراض المفردات فقط (عليّ، 2007).

الترجمة بين اللغتين: إشكاليّة ترجمة المصطلحات والمفردات:

رافقت الترجمة، بوصفها حركةً ثقافيةً متجددةً، حياة المجتمع الصومالي مع بداية انتشار الإذاعات المحلية في ربوع البلاد، لكنها ظلت مقتصرةً على نقل الأخبار إلى الجمهور، بعد ترجمة ما يرد من مفرداتٍ ومصطلحاتٍ، فبرزت حاجةٌ إلى توليد المصطلحات والمفردات، ولم تخضع تلك المفردات المنقولة من نص المصدر (الأجنبي) إلى اللغة الصومالية لضوابط منهجيةٍ أو معايير لقياس مدى دقتها وملاءمتها، إذ لم تكن هناك مؤسساتٌ صوماليةٌ ثقافيةٌ تُعنى بتحرير المحتوى المترجم من المصطلحات والمفردات، فأصبحت شبكة بي بي سي الناطقة بالصومالية واجهةً ثقافيةً للترجمة ونقل الأخبار العربية إلى الصومالية، من خلال الاعتماد على المخزون اللغوي بعيدًا عن أي منهجٍ لترجمة المفردات المنتقاة من اللغات الأخرى.

وفي أعقاب الانقلاب العسكري عام 1969، كتبت اللغة الصومالية بالأبجدية اللاتينية، وبدأت ترجمة المصطلح العلمي عبر هيئةٍ وطنيةٍ رسميةٍ كان يمولها النظام العسكري الحاكم، واعتمدت على مناهج للترجمة، فبعض المصطلحات العلمية تُرجِمت إلى اللغة الصومالية وبعضها الآخر اعتُمِد فيها على الكلمات اللاتينية (الإنجليزية أو الإيطالية) بدلًا من المصطلح العربي، بسبب عدم شيوع المصطلح العربي وقلة تداوله العلمي، وهذه إحدى إشكاليات الترجمة بين اللغتين الصومالية والعربية التي نفصل القول فيها في الآتي.

إشكاليّات الترجمة بين اللغتين:

هناك عدة إشكالياتٍ لا تزال تمثل عائقًا أمام الحصول على آلياتٍ لتوليد مصطلحٍ صوماليٍّ منقولٍ من العربية يتسم بالدقة الموضوعية والسلاسة اللغوية، وهو ما يدفع حركة الترجمة أو المترجمين إلى الاعتماد على نصوصٍ ومصطلحاتٍ أجنبيةٍ أخرى. فإيجاد منهجٍ صوماليٍّ لترجمة المصطلحات

ضرورةٌ قصوى من أجل ردم الهوة بين اللغتين ولا سيّما في مجال ترجمة المصطلحات، إذ إن ترجمة المفردات والعبارات غالبًا ما تتمّ في المجتمع الصومالي من طريق المشافهة، وتصبح كلماتٍ مدونةً في ذهنية المتلقي لكثرة شيوعها واستعمالها، وهو ما ظهر جليًّا مع ظهور مفرداتٍ تكنولوجيةٍ جديدةٍ كثيرةٍ في حياة المجتمع، فعبارة "مواقع التواصل الاجتماعي" ترجمت ترجمةً تطابق هذه المفردات معنًى وأسلوبًا، وأصبحت مستخدمةً في الإعلام المحلي والدوائر الرسمية، دون أن تُجهد أيّة جهةٍ رسميةٍ أو شعبيةٍ نفسَها في ترجمتها[1].

لكن حركة الترجمة الصومالية صاحبتها إشكالياتٌ عدةٌ تطفو على السطح عند ترجمة المصطلحات خصوصًا، هي الآتية:

- **توسيع المعنى**: لجأت الأكاديميات الصومالية قبل سقوط الحكومة المركزية وبعده إلى ترجمة المصطلح العلمي، لصوملة هذه المصطلحات العلمية أو الأدبية، فترجمت بعض المصطلحات إلى الصومالية ووجدت كلماتٍ مطابقةً لها معنًى وأسلوبًا، لكن حدث إشكالٌ كبيرٌ عندما لُجِئ إلى هلهلة المصطلح المترجم من نص المصدر (العربي) فأخذ المصطلح الصومالي المنقول من العربية حجمًا كبيرًا، وهذا يُبعده عن سياقه الاصطلاحي أو الدلالي، فتوسيع المعنى في هذا المضمار أوجد إشكاليةً وبعدًا آخر للنص المنقول.
- **تضييق المعنى**: بعكس ما حصل مع بعض المصطلحات العلمية المعربة، تولدت حاجةٌ إلى تضييق المعنى، حتى لا يشتمل على معانٍ أو أسلوبٍ آخر يجافي الحقيقة الاصطلاحية، وهو ما يفقد المصطلح العلمي أو الأدبي رونقه وروحه. وعلى الرغم من أن المترجمين لم يجدوا بدًّا من تضييق المعنى فإن الإشكاليات التي تأتي عند اقتراض المفردات أو ترجمة المصطلحات تؤسّس لتعقيداتٍ لغويةٍ أخرى بين اللغتين.
- **انحراف المعنى**: شابَ مفرداتٍ عربيةً كثيرةً انحرافٌ في معناها الأصلي، لكنها ظلت مطابقةً للنص الصومالي المترجم، وعلى الرغم من عدم تطابقها في المفردات ظلت متقاربةً في المعنى؛ لاستحالة إيجاد مفرداتٍ صوماليةٍ قريبةٍ منها في المعنى والأسلوب، وهذا الانحراف في المعنى غالبًا ما يأتي في ترجمة النصوص ولا سيّما الأدبيات الشعبية.

---

1 . مقابلةٌ مع الأستاذ الصومالي مصطفى عبد الله علي مدير معهد الدراسات الصومالية، مقديشو، ديسيمبر/ كانون الأول 2019.

ويرى العالم اللغوي الفرنسي أنطوان مييه Antoine Meillet أن أسباب تغير المعنى ترجع إلى ثلاثة عوامل رئيسةٍ، هي العوامل اللغوية والتاريخية والاجتماعية (أولمان، ص154)، بيد أن هناك إشكالاتٍ في تغير المعني هي توسيع المعنى وتضييق المعنى ونقل المعنى، وهذه الإشكاليات الثلاث شهدتها حركة الترجمة بين اللغتين العربية والصومالية، وما زالت قائمةً حتى الآن.

إشكاليَّة الترجمة بين اللغتين: العوامل والأسباب:

مثلت عوامل متشعبةٌ ومتشابكةٌ حزمةً من الإشكالات التي تعترض سبيل المترجمين بين اللغتين، ولا سيّما المترجم الصومالي الذي ينقل المفردات والمصطلحات العربية، فترجمة المصطلحات من غير مراعاة سياقها الثقافي أو الحضاري أو التاريخي تجعل المصطلح المترجم خاويًا مفرغًا من قيمته الثقافية والمعرفية. وتكمن هذه العوامل في المحاور الآتية:

1. **بطء حركة الترجمة:** لم يشهد الصومال حركة ترجمةٍ في العلوم الاجتماعية والإنسانية إلا مع تبني نظام سياد بري العسكري (1969–1991) صوملة التعليم في البلاد، فعندها ظهرت حاجةٌ إلى ترجمة المصطلحات العلمية من اللغات الأجنبية، وبحكم اشتراك العربية والصومالية في مفرداتٍ كثيرةٍ اقترضت الأخيرة منها الآلاف من المفردات. وكان المصطلح العربي المعرفي أو العلمي موضوع اهتمامٍ واسعٍ من اللجنة الوطنية الصومالية، فترجمت الكثير من المصطلحات العربية العلمية، لكن اقتصر عملها على ترجمة المصطلحات في حين راح المجتمع الصومالي يترجم المفردات شفهيًّا ويتناقلها فيما بينه لكون العربية اللغة الثانية للبلاد. وبقيت حركة الترجمة في الدوائر الرسمية وأصبحت بمنزلة سلعةٍ محتكرةٍ وليست عملًا ثقافيًّا لنقل المعارف العلمية وذلك في ظل حقبةٍ كانت فيها أسلمة العلوم الإنسانية في المشرق العربي مثار جدلٍ مهيمنٍ، لذا فإن بطء حركة الترجمة وانحصارها في يد السلطة جعلا عجلة حركة الترجمة لا تسير نحو ما يخدم الترجمة بين الصومالية واللغات الأخرى ومنها العربية[1].
2. **غزو اللغات الأجنبيَّة:** لم تقتصر عملية ترجمة المصطلحات على ترجمتها من اللسان العربي فحسب، بل لجأت اللجان المكلفة بالترجمة إلى ترجمة بعض أكثر المصطلحات اللاتينية

---

1 . مقابلةٌ عبر الهاتف مع المترجم الصومالي محمود محمد عبدي مؤلف **المعجم الصومالي العربي**، ديسيمبر/ كانون الأول، 2019.

شيوعًا وتداولًا، وهذا كان في ظل نظامٍ رسميٍّ يدعم حركة الترجمة، لكن مع سقوط الدولة الصومالية حلت الأنظمة التعليميةُ الأهليةُ محل نظام التعليم الحكومي، واعتُمِدَت مناهج عربيةٌ للتدريس، في حين أن بعض الأنظمة التعليمية اعتمدت مناهج تدريس لاتينيةً (إنجليزيةً)، فاختلط الحابل بالنابل، وأصبحت الإنجليزية لغةً ثقافيةً وافدةً جديدةً في حياة المجتمع الصومالي، في حين أنها اليوم تحتل موقع الصدارة في الدوائر الرسمية الصومالية في مراسلاتها اليومية وخطاباتها السياسية؛ لتأثر قادة الحكومات الصومالية بالدور الغربي الفعّال في الصومال، بإزاء اختلال الدور العربي السياسي والثقافي في المشهد الصومالي. ولذا فإن غزو اللغات الأجنبية عاملٌ آخر يضيق الخناق على الترجمة بين اللغتين.

3. **إشكاليَّة المصطلح العربيّ**: لا تزال إشكاليات المصطلح العربي العلمي والمعرفي قائمةً في دوائر المجامع اللغوية ومراكز البحوث العربية؛ لأن الثقافة العربية ليست ثقافةً منتجةً بقدر ما هي ثقافةٌ مستهلكةٌ[1]، وهذا ما أدى إلى إخفاق جهود توحيد المصطلح العربي في سبعينيات القرن الماضي، بل ازداد التخبط والخلط في المصطلح العربي إذ إن ما ترجم من المصطلح الأجنبي إلى اللغة العربية لم يتَّسِم بالدقة الدلالية والاصطلاحية، ولم يفرَّق بين ما هو مصطلحٌ علميٌّ وما هو لفظٌ حضاريٌّ. وفي ظل هذه الإشكاليات التي يواجهها المصطلح العربي برمته، تزداد إشكاليات الترجمة بين الصومالية والعربية يومًا بعد آخر، ما لم تسهم حركات ترجمةٍ مدعومةٌ من مراكز البحوث والمجامع اللغوية في فك شيفرات هذه الإشكالات وبث روح التناسق والتناغم بين اللغتين.

الخاتمة:

كان هناك سؤالٌ يتردد في ذهني في أثناء هذا البحث المتواضع هو: لماذا لم تفلح جهود حركة التعريب التي تبناها النظام العسكري (نظام سياد بري)، وقد أبدت الجامعة العربية ترحيبها بها واستعدادها لدعمها في سبعينيات القرن الماضي؟ وهذا السؤال يستدعي مزيدًا من التأمل، وذلك في ظل وجود جهودٍ عربيةٍ أخرى نجحت في بعض الدول العربية، ففي الجزائر نجحت جهود التعريب العربية، أمّا في الجغرافيا الصومالية فقد باءت تلك الجهود بالإخفاق، فجيبوتي التي

1 . ينظر: ندوة إشكالية المصطلح العربي، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الدوحة، تاريخ النشر 4 يناير/ كانون الثاني 2018، تاريخ الدخول 3 ديسيمبر/ كانون الأول 2019، https://www.youtube.com/watch?v=2mj6VpR7WFQ.

استعمرتها فرنسا مثل الجزائر أصبحت فيها لغة المستعمر هي اللغة الرسمية بدلًا من الصومالية والعربية، وهذا ما يكشفُ عن إخفاقٍ عربيٍّ آخر في جهود التعريب في دولتين عربيتين. وعلى الرغم من أن هذا السؤال ليس مرتبطًا بموضوعنا الأساسي، يكاد يكون مدخلًا لفهمٍ أدقَّ لتمحيص الإشكالات التي تعترض طريق الترجمة بين اللغتين.

إن الترجمة بين اللغتين (الصومالية والعربية) ليست أقل إشكالًا من الترجمة من العربية إلى اللغات الأخرى، إذ إن المصطلح العربي ينفرد بعدة إشكالاتٍ بعضها يتصل بالجانب الحضاري والمعرفي (الإبستيمولوجي)، وبعضها الآخر بالانكسار النفسي بسبب الهزائم النفسية المتلاحقة التي لحقت الجسد العربي مدة مئة عامٍ، وهو ما استدعى تداول اللغات اللاتينية واستخدامها في الحياة اليومية والسياسية في المجتمعات العربية.

والعوامل التي ذكرناها آنفًا والتي تتمثل في الاقتراض اللغوي في المعنى والأسلوب، إلى جانب غياب حركة الترجمة على نحوٍ مثيرٍ وإشكالية المصطلح العربي وغزو اللغات الأجنبية في الصومال، كلّ أولئك يُمَثِّل تحديًا أمام حركة ترجمةٍ علميةٍ معرفيًّا واصطلاحيًّا بين اللغتين، على الرغم من أن الصومالية اقترضت كثيرًا من المفردات العربية؛ بسبب الروابط التاريخية والثقافية والتجارية بين الشعوب العربية والصومالية.

النتائج:

1. إنَّ الترجمة بين اللغتين العربية والصومالية لم تشهد تطورًا علميًّا، بل اقتصرت على اقتراض بعض المفردات من طريق المشافهة والتداول لتصبح مفرداتٍ منحوتةً عربيةً. وبمعنًى أدقَّ، يمكن القول إن اقتراض المفردات العربية لم يقابله جهدٌ صوماليٌّ لتحديد مدى دقة هذه المفردات وملاءمتها للكلمات المطابقة لها في الصومالية، أي إن الاقتراض اللغوي كان حشويًّا في بعض الأحيان ودقيقًا وصائبًا في أحيانٍ أخرى.
2. إنَّ بطء حركة الترجمة في المجتمع الصومالي مثل أحد الإشكالات الأساسية التي حدَّت من تطور التداول اللغوي عبر الترجمة الصحيحة بأساليبها العلمية المنهجية بين اللغتين، وإن الترجمة التي عرفها الصومال في حقبة السبعينيات والثمانينيات اقتصرت على ترجمة المصطلحات التي لها ارتباطٌ وثيقٌ بالعلوم، دون أن تشمل ترجمة المفردات وإنتاجها وتوليدها على نحوٍ يلائم المفردات الصومالية.

3. إنَّ التحول الذي شهده الصومال في مرحلة ما بعد الثمانينيات وظهور المدارس النظامية الأهلية جعل حركة الترجمة إرثًا حضاريًّا ومعرفيًّا مغيبًا ومفقودًا، فقلَّت حركة الترجمة العلمية الدقيقة، وحلت محلها ترجمةٌ غير علميةٍ تمارس في الإعلام المحلي (الإذاعات والصحف)، وهو ما خلق إشكالية فقر الكلمات الصومالية لدى المترجم إلى الصومالية في أثناء ترجمة نص المصدر، وهي إشكاليةٌ يتفرد بها المترجم الصومالي عند ترجمة أي نصٍّ أجنبيٍّ، وهو ما يؤدي إلى الاقتراض معنًى وأسلوبًا.

4. إنَّ إخفاق الجهد العربي في دفع عملية الترجمة الصومالية إلى الأمام وعدّها مدخلًا إلى التعريب وإنتاج المصطلحات والمفردات، جاء بنتائج أثّرت تأثيرًا سلبيًّا في سير حركة الترجمة اللغوية بين اللسانين الصومالي والعربي، وهو ما يكشفُ أيضًا عن إخفاقٍ في منظور القيم الثقافية للعرب بعد توقف الحركة الإنتاجية الثقافية أمام استيراد المصطلحات الأجنبية والألفاط اللاتينية.

5. إنَّ تنامي اللغة الإنجليزية بإزاء الصومالية والعربية يمثل تحديًا وإشكالًا كبيرًا في سبيل النهوض باللغتين الأساسيتين للبلاد. ويكشف استخدام الإنجليزية في الدوائر الرسمية ومكاتب الشركات المحلية عن حالة الانهيار الثقافي الذي تعانيه الشخصية الصومالية بعد سقوط الدولة المركزية التي كانت تتغنى بالقومية الصومالية، لدرجة أنها صوملت التعليم.

المراجع:

- أبو بكر، علي الشيخ أحمد. **الصومال وجذور المأساة الراهنة**. ط1. بيروت: دار ابن حزم، 1992.
- أبو حمدية، زكريا، "هل الأبجدية اللاتينية أفضل لكتابة اللغة الصومالية من الأبجدية العربية؟". **مجلة مجمع اللغة العربية الأردني**. العدد 52 (1997)، ص129–143.
- أولمان، ستيفن. **دور الكلمة في اللغة**. ترجمة الدكتور كمال محمد بشر. د.ط. القاهرة: مكتبة الشباب، د.ت.
- عيسى، جامع عمر. **تاريخ الصومال في العصور الوسطى والحديثة**. د.ط. القاهرة: مطبعة الإمام، 1965.
- عليّ، مصطفى عبد الله. **دراساتٌ صومالية: الصومال أرضًا وشعبًا**. ط1. مقديشو: جامعة مقديشو، 2007.

إشكاليَّةُ ترجمةِ الشِّعرِ الجاهليِّ إلى اللغةِ الإندونيسيَّة
ومَدى أهمِّيَّتِها في فهمِ أصالةِ التراثِ العربيّ

مشفق الرحمن
أستاذ اللغة العربيَّة في جامعة النقاية للعلوم الإسلاميَّة، ماليزيا

إنَّ التراث العربي القديم لغنيٌّ بالمفاهيم والقضايا الإنسانية الأصيلة، وحُقَّ لِلعرب أن يفخروا بمزاياهم الجليلة الراسخة. ومن أروعِ ما عندهم من التراث وأقدمِهِ وأفصحِهِ الشعرُ الجاهليُّ الذي رأيناه يلوِّن كثيرًا من صفحات كتب التاريخ وكتب الأدب وكتب اللغة وما إلى ذلك. وهذا إن دلّ على شيءٍ فإنما يدلّ على أن الشعر لم يكن عند العرب مجرد فنٍّ وثقافةٍ، بل كان هو الهوية نفسها. لكنّ هناك مشكلةً أمام غير الناطقين باللغة العربية في فهم هذا التراث العظيم من حيث صعوبة لغة الشعر الجاهلي واستعمال الأوزان العروضية والقافية في كل أبياته. وهذه القضية تزداد إشكالًا عندما يحاول بعض الأدباء المترجمين الإندونيسيين ترجمة الشعر الجاهلي مثل المُعَلَّقات السبع إلى اللغة الإندونيسية، ولا سيما أن اللغة الإندونيسية لا تُعَدُّ شيئًا يُذْكَر أمام اللغة العربية العملاقة في فصاحتها وبلاغتها ومعانيها. ولذلك، تتطلب الأجواء الإسلامية الإندونيسية حاليًّا معرفة التراث الأدبي العربي الأصيل مع مراعاة أصالة الثقافة العربية. وهذه الأطروحة تسعى إلى جمع البيانات الأساسية المتعلقة بإمكان ترجمة الشعر الجاهلي إلى اللغة الإندونيسية جيدًّا وتحليل المشكلات التي تحيط بقضية هذه الترجمة وملاءمة عناصرها للأهداف التي يراد بها إيصال معنى الشعر إلى اللغة الهدف للحصول على صحة هذه الترجمة.

المقدّمة:

لم يكن الشعر عند العرب مجرد فنٍّ وثقافةٍ للتعبير عن أحاسيس البشر، بل كان الشعر ديوان العرب، فيه علومهم وأخبارهم وحكمهم (سويلم، 2005، ص42). ويُعَدّ الشعر أبرز ما عند العرب من هويةٍ شعوريةٍ تحتل مكانةً مميزةً في جميع نواحي الحياة. بل إن الشعر يُعَدّ أيضًا من أهم وسائل فهم أصالة كلام العرب الذي يساعد على فهم معاني القرآن الكريم، وهذا مطابقٌ لما قاله ابن عباسٍ، أشهر المفسرين من الصحابة، وهو أن الشعر ديوان العرب، فإذا خفي عليهم الحرف من القرآن الذي أنزله الله بلغة العرب، رجعوا إلى ديوانها، والتمسوا معرفة ذلك منه (الفهري، 2004، ص142).

والشعر من الفنون الجميلة التي يسميها العرب الآداب الرفيعة (زيدان، 1996، ج1، ص52)، إذ كان هذا الفن يعبر عن جمال الطبيعة بالقوة الخيالية عبر الألفاظ والكلمات والمعاني. ويكتمل هذا التعبير إلى درجة الروعة بالألحان والأنغام. وهذا الشعر أهدافه قريبةٌ من الأهداف الموسيقية. أمّا الشعر عند علماء العروض فهو كل لفظٍ موزونٍ مقفًّى دل على معنًى. والكلام المسجوع هو كل لفظٍ مقفًّى دل على معنًى، فالفرق بينهما يقع في الوزن لا غير (ابن الأثير، ص25). والتقطيع العروضي، أو الأوزان الشعرية، كما في اعتقاد العرب مأخوذٌ في الأصل من توقيع سير الجِمال في الصحراء، فتقطيعه يوافق وقع خطاها (زيدان، 1996، ج1، ص57). فكأن الظاهرة الشعرية عند العرب أصبحت المعجزة العربية إن صح التعبير، كما قال نزار قباني: "أن يكون الإنسان شاعرًا في الوطن العربي ليس معجزةً، بل المعجزة ألّا يكون" (قباني، 2000، ص11).

لذلك أكد جرجي زيدان وجودَ فرقٍ كبيرٍ بين الشعر والنظم بحيث إن البراعة في الشعر أمرٌ والبراعة في النظم أمرٌ آخر؛ لأنه قد يكون الرجل شاعرًا لكنه لا يحسن النظم، وقد يكون ناظمًا لكنه لا يحسن الشعر (زيدان، 1996، ج1، ص52)، فأشعر الناس هو أبلغهم شعورًا وإحساسًا.

والشعر الجاهلي هو التراث العظيم الذي يخبرنا عن سجلات تاريخ الأمم السابقة من حياة العرب ما قبل الإسلام ويوثق تقاليدهم وحروبهم ومعاركهم. وعلى الرغم من قدم الشعر الجاهلي، يظلّ تراثًا إنسانيًّا خالدًا في الثقافة العربية، بمعنى أنه يمثل أهم مكوناتها الثقافية والرمزية (القحطاني، 2018، ص679) في بناء العالم العربي الإسلامي في المستقبل. والشعراء العرب من العصر الجاهلي يروون الأحداث القبلية من الفخر بالآباء والأجداد ومدح القبيلة وهجائها والمعلومات المهمة عن وصف الحيوانات والفرسان والأنساب. ومع كل عظمة مكانة الشعر عند العرب، فإن المؤرخين

القدماء لا يقدرون على إثبات روايةٍ موثوقٍ بها عن بداية نظم الشعر من تاريخ العرب، إذ إن التاريخ لا يقدم لنا خبرًا صحيحًا عن أولية الشعر (بروكلمان، ج1 ص44).

والمشكلة الرئيسة التي تحيط بالروايات المتعلقة بالشعر الجاهلي هي تحديد العصر الجاهلي نفسه. وقد يتبادر إلى الأذهان أن ما يسمى بالعصر الجاهلي هو كل ما سبق الإسلام من الحقبة الزمنية الطويلة، لكن الباحثين في الأدب العربي لا يُراعون هذا الاتساع الزمنيّ، بل يكتفون بقرنٍ ونصف قرنٍ قبل البعثة النبوية؛ لأنه في هذه الحقبة الزمنية نضجت اللغة العربية بكل خصائصها. ولحظ ذلك الجاحظ، إذ قال: "أمّا الشعر العربي فحديث الميلاد صغير السن، أول من نهج سبيله وسهل الطريق إليه امرؤ القيس بن حجرٍ ومهلهل بن ربيعة ... فإذا استظهرنا الشعر وجدنا له –إلى أن جاء الله بالإسلام –خمسين ومئة عامٍ، وإذا استظهرنا بغاية الاستظهار فمئتي عامٍ" (الجاحظ، 1962، ج1، ص74).

و"القصيدة الجاهلية كالحياة الجاهلية: لا تنمو ولا تُبنى، وإنما تتفجر وتتعاقب. والشعر الجاهلي صورة الحياة الجاهلية: حسيٌّ، غنيٌّ بالتشابيه والصور المادية، وهو نتاج مخيلةٍ ترتجل وتنتقل من خاطرةٍ إلى خاطرةٍ، بطفرةٍ ودون ترابطٍ. وهو شعر شهادةٍ قوامها الدقة والتوافق التام بين الكلمات وما تعبر عنه" (أدونيس، 1971، ص32).

ظاهرة الأدب العربيّ في إندونيسيا:

دولة إندونيسيا من كُبرَياتِ دول العالم، وأغلب سكانها من المسلمين. وهذه الناحية الديموغرافية تدفع إلى وجود الاهتمام الكبير للشعب الإندونيسي بالتبحر في العلوم الدينية، ولا سيما اللغة العربية التي هي أهم وسائل معرفة التراث العربي الإسلامي، إذ إن ما نرثه من العلماء القدامى مكتوبٌ باللغة العربية، ولا يمكن أن ندخله بلا بابٍ هو اللغة. ثمَّ إن معرفة اللغة هي وحدَها القادرة على إتمام الواجب الذي لا يمكن أن يحصل من غيرها، فصحَّ قول الأصوليين: ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجبٌ؛ إذ إن معرفة الدين أمرٌ واجبٌ على كل مسلمٍ، فمعرفة اللغة العربية أمرٌ واجبٌ على الإطلاق.

ومن أجل تنفيذ المشروع الكبير في هذا الشأن الإسلامي العظيم، تحرك كلٌّ من الحكومة الإندونيسية، والمؤسسات التعليمية الأهلية والتقليدية، والشرائح الاجتماعية من المثقفين والأدباء والفنانين من أجل بناء الأساس الثقافي المعرفي الإنساني للتطورات الواعدة لإعداد الأجيال ذات

الموارد البشرية المؤهلة لمواجهة تيار العولمة وعلى نحوٍ أدقّ عصر الثورة الصناعية الحالية. ويمكن تفعيل ذلك عبر القرارات التي تطبقها الحكومة من تثقيف الشعب من خلال التعليمات الرسمية التي ترمي إلى معرفة شتى العلوم من غير الفصل بين العلوم الدينية والعلوم العامة؛ لأن وظيفة الحكومة الأساسية هي إعداد المواد المناسبة للطلبة بحسب مستوياتهم التعليمية. أمّا التخصص في المواد التي يتعلمها الطلبة، فالخيار متروكٌ لهم فيه.

ووضع اللغة العربية في الأجواء الدراسية الإندونيسية يُعرَف من الدراسات والتخصصات قي قسم اللغة العربية وآدابها في الجامعات الحكومية والأهلية. ففي هذه الجامعات، يتعلم الطلبة المواد المتعلقة بتاريخ الأدب، ونظريته، ونقده بحسب المراحل التعليمية الممتدة من المستوى الأول إلى المستوى الثامن للبكالوريوس ومن المستوى الأول إلى المستوى الرابع للماجستير. لكن، للأسف، لا يوجد تخصصٌ في الأدب العربي في مرحلة الدكتورة في إندونيسيا. هذا ما يتعلّق بالدراسة الأكاديمية الإندونيسية.

أمّا الدراسة التقليدية في المؤسسات التي تشتهر باسمِ "**باسانترين**"، أي المؤسسة الإسلامية التقليدية المدنية، فأمرها مختلفٌ. ففي هذه المؤسسة، يتعلم الطلاب الذين يشتهرون باسم "**السنتري**" أنواعًا من الفنون اللغوية المتعددة ولا سيما اللغة العربية. فلا شك في أن معرفة السنتري للعلوم اللغوية المتعلقة بالنصوص العربية جيدةٌ وبارعةٌ. فالأدب العربي للسنتري ليس أمرًا غريبًا لاعتيادهم إنشاد أبيات كتب **ألفية ابن مالك** و**نظم المقصود** و**نظم العمريطي** وما إلى ذلك. فمعرفة السنتري للفنون اللغوية تُعَدّ أمرًا اعتياديًّا حتى إن كثيرًا من السنتري يحفظون أمثال تلك الكتب المذكورة. وهذا إن دل على شيءٍ فإنما يدل على أن الأجواء الأدبية العربية قريبةٌ من حياة السنتري في باسانترين.

إشكاليَّة ترجمة الشعر الجاهليّ إلى اللغة الإندونيسيَّة:

إن الكشف عن النمط المكوّن للروابط المعرفية الثقافية في قديم الزمان لالتقاء الثقافات والحضارات من الأمم السالفة يبرز بلا شكٍّ إسهامات الحضارة العربية من خلال اللغة العربية العملاقة في نقل المعلومات والعلوم من اللغة المنقول منها إلى اللغة المنقول إليها. ولا ريبَ في أنَّ اللغة العربية لا تخلو من آثار طبيعة حضارة العرب نفسها التي هي، كما ذكر نصر حامد أبو زيد، "**حضارة النصّ**"، وهي حضارةٌ بُنِيَت أسسها وترسخت علومها وثقافتها على نحوٍ لا يمكن تجاهل

مركزية النصّ فيه (أبو زيد، 2000، ص9). وهذا لا يعني أن النصّ يكوِّن الحضارة وَحدَه، بل إن الذي يكوِّن الحضارة في الحقيقة هو الجدل الثقافي بين الإنسان والواقع والنصّ جميعًا.

ففي هذه الحوارات الحضارية الحية فضلٌ كبيرٌ للغة العربية، من خلال التفاعل الثقافي المنعكس في قضية الترجمة ودورها الفعال، وقدرتها العالية على نقل النصوص من الثقافات الأخرى واستيعابها، والحفاظ على معانيها، والقدرة على إعادة منتجاتها بالمفردات العربية المثاقفة. فقد أخبرنا التاريخ الإسلامي عن مدى قوة الترجمة في نقل معارف الشعوب والثقافات اليونانية والفارسية والهندية. وقبول الثقافة العربية للثقافات الأخرى لا يعني نقصًا أو عجزًا أو تأخرًا، كما أشار إلى ذلك إحسان عباس بقوله: "ومهما يكن من شيءٍ، فإن القول بتقبل الأدب العربي لمؤثراتٍ أجنبيةٍ ليس انتقاصًا من أصالته" (عباس، 1977، ص3). بل إن تقبُّل الثقافة العربية هذا للثقافات الأخرى دليلٌ على أن اللغة العربية كالنحلة التي تمتص من رحيق كلّ الزهور الجميلة.

والكثير من الشعب الإندونيسي لا يفهم تمامًا ما العصر الجاهلي، بل يكتفي بالاعتماد على أساس المعنى في اللغة عامةً وهو الجهل، مع أنه ليس كذلك؛ لأنه ليس مشتقًّا من الجهل الذي هو ضد العلم ونقيضه، بل هو مشتقٌّ من الجهل بمعنى السفه والغضب والنزق (ضيف، ص39)، والدليل على ذلك قولُه تعالى: {قَالُوا أَتَتَّخِذُنَا هُزُوًا قَالَ أَعُوذُ بِاللهَّ أَنْ أَكُونَ مِنَ الْجَاهِلِينَ} (**القرآن الكريم**، "سورة البقرة"، الآية 67)، وقولُه: {خُذِ الْعَفْوَ وَأْمُرْ بِالْعُرْفِ وَأَعْرِضْ عَنِ الْجَاهِلِينَ} (**القرآن الكريم**، "سورة الأعراف"، الآية 199)، وقولُه: {وَعِبَادُ الرَّحْمَنِ الَّذِينَ يَمْشُونَ عَلَى الْأَرْضِ هَوْنًا وَإِذَا خَاطَبَهُمُ الْجَاهِلُونَ قَالُوا سَلامًا} (**القرآن الكريم**، "سورة الفرقان"، الآية 63). وقولُ الرسول صلى الله عليه وسلم لأبي ذرٍّ وقد عيَّر رجلًا بأمه: "إنك امرؤٌ فيك جاهليةٌ" (البخاري، 1422هـ، ج1، ص15). وقولُ عمرو بن كلثومٍ التغلبي في معلّقته (ضيف، ص39):

ألا لا يَجهَلَـن أحَـدٌ عَلَينـا فنَجهَـلَ فَـوقَ جَهـلِ الجاهِلينـا

فالخطأ الشائع في فهم معنى العصر الجاهلي سببه نقل كلمة "الجاهلي" من العربية إلى الأجنبية من غير مراعاة الثقافات والتقاليد والعادات للمجتمع الجاهلي. أمّا ما يتعلق بهذه الظاهرة في إندونيسيا، فإن تحصيل هذا المعنى للجهل الذي هو ضد العلم منطلقٌ من فهمٍ ضيقٍ للثقافة العربية القديمة، وكأن ثقافة أو حضارة ما قبل الإسلام ليست جديرةً بالذكر في الخطاب الثقافي المعاصر. وهذا المفهوم مخالفٌ للواقع الذي يشهد بعكس ذلك؛ لأنّا لو اعتمدنا الجهل بمعنى ضد العلم، لكان هذا يعني أن العرب لم يفهموا القرآن وقت نزوله؛ لأن القرآن أُنزل على النبي بلغة قومه. وهذا ما

أصَّله طه حسين حين قال: "وليس من الممكن أن نصدق أن القرآن كان جديدًا كله على العرب، فلو كان كذلك لما فهموه ولا وعوه، ولا آمن به بعضهم ولا ناهضه وجادل فيه بعضهم الآخر. إنما القرآن كان جديدًا في أسلوبه، جديدًا فيما يدعو إليه، جديدًا فيما شرع للناس من دينٍ وقانونٍ" (حسين، 1964، ص71).

فالحديث عن الشعر الجاهلي ليس أمرًا جديدًا في إندونيسيا؛ لأن المجتمع الإسلامي الإندونيسي عندما يتعلم العلوم اللغوية من نحوٍ وصرفٍ وبلاغةٍ يجد الشعر والمثل والحكمة للتعبير عن المواد المبحوث فيها. بل إنّا نجد في كتب التاريخ والتفسير والحديث كثيرًا من أشعار الشعراء الجاهليين. لذا لا يمكن أن نحقق الفهم الشامل لأصالة التراث العربي ما لم ندرس الشعر الجاهلي؛ لأن من المحال فهم العرب من غير أشعارهم؛ لأن عرب الجاهلية لم يكتبوا تواريخهم في صفحاتٍ مطولةٍ، بل كانوا "يكتبونها" في صدورهم وأذهاهم فقط، لذلك كان العرب في الجاهلية لا يقولون: "كتب شعرًا"، بل كانوا يقولون: "أنشد شعرًا"، كما كان اليونان والرومان يقولون: "غنّى شعرًا" لا "نظم شعرًا" (زيدان، 1996، ج1، ص57).

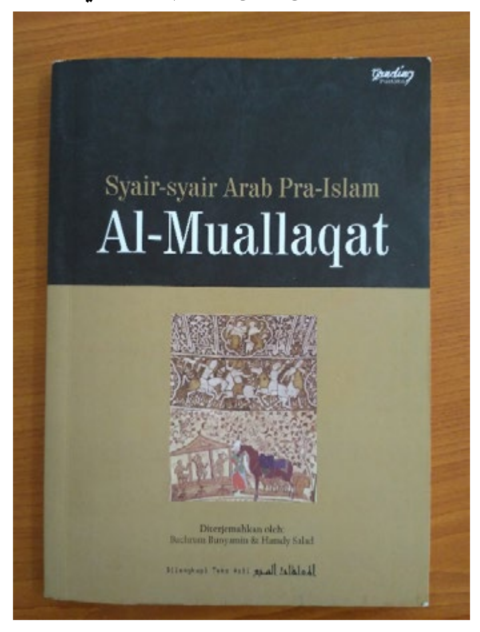
لكن المشكلة الأساسية التي يواجهها العجم، مثل الإندونيسيين، هي صعوبة الشعر الجاهلي من حيث فهم معاني الكلمات. فطبيعة الشعر الجاهلي، عند العجم عامةً، ليست كطبيعة النصوص الأخرى من الفن والأدب. فالشعر الجاهلي يفوق كل الفنون الأدبية للعرب، بل إن فهم الشعر الجاهلي أمرٌ صعبٌ حتى على الناطق الأصلي باللغة العربية أو على المتخصص فيه. والشعر الجاهلي يزداد صعوبةً على غير العرب؛ لأن فهمه يتطلب كثيرًا من الأدوات اللغوية كالصرف والنحو والبلاغة وفن العروض والقافية، وهو ما لا يتطلبه فهم الشعر العربي المعاصر أو الشعر الحر عمومًا.

أفلا يزالُ، بَعد الحديث عن صعوبة الفهم الشامل للشعر الجاهلي، هناك سبيلٌ لترجمته إلى لغةٍ أخرى مثل الإندونيسية؟ إذا رجعنا إلى الجاحظ فسنجده ينكر هذا الإمكان، إذ قال: "الشعر لا يُستطاع أن يترجم، ولا يجوز عليه النقل. ومتى حول تقطع نظمه وبطل وزنه، وذهب حسنه وسقط موضع التعجب لا كالكلام المنثور. والكلام المنثور المبتدأ على ذلك أحسن وأوقع من المنثور الذي تحول من موزون الشعر" (الجاحظ، 1962، ج1، ص75).

وسبب عدم إمكان أن يُترجَم الشعر العربي عمومًا والشعر الجاهلي خصوصًا هو أن البديع مقصورٌ على العرب، ومن أجله فاقت لغتهم كل لغةٍ، وأربت على كل لسانٍ (الجاحظ، 1423هـ، ج3، ص281). فالعربية لغةٌ ساميةٌ عالية الفصاحة والبلاغة، وهي أيضًا أغنى اللغات في العالم.

ويمكن القول إن من المستحيل لأية لغةٍ في العالم أن تبلغ ما بلغته اللغة العربية من ازدهارٍ ثقافيٍّ ومعرفيٍّ وحضاريٍّ. فالنزعة الشعرية العربية في هذا العصر الحديث لا تخلو من تأثير القدامى فيها مهما تكُن جهود الشعراء المعاصرين في تجديد الملامح الشعرية. نعم، نرى بعض العرب اليوم يعانون أيضًا مشكلةً في فهم الشعر الجاهلي لصعوبته، وهذا دليلٌ قاطعٌ على أن فهم الشعر الجاهلي لا يقتضي معرفة اللغة العربية فقط، بل يحتاج كذلك إلى المعرفة الأدبية الواسعة والذوق الشعري العميق.

وفي إندونيسيا، يوجَد كتاب ترجمة المُعَلَّقات السبع كاملةً، وقد يكون أول كتابٍ لترجمة المُعَلَّقات السبع إلى اللغة الإندونيسية *Syair-syair Arab Pra-Islam: Al-Muallaqat* ومترجماه هما **Bachrum Bunyamin** و**Hamdi Salad**. ووجود هذا الكتاب الذي يضم المُعَلَّقات السبع مع ترجمتها وترجمة شعرائها كان مهمًّا للجو الأدبي الإندونيسي؛ لأن الاقتحام الثقافي العربي للأجواء الفكرية الثقافية الإندونيسية أمرٌ لا بدَّ منه لحصول التقدم والتطور عبر التقاء الأفكار والآراء. وحضور المُعَلَّقات السبع في المسرح العلمي الأدبي يفتح الآفاق للشعب الإندونيسي بشأن قيمة الشعر في الخيال العربي؛ لأن الإندونيسيين ليسوا كالعرب الذين لا يرون الشعر مجرد فنٍّ كما ذكرنا سابقًا، بل الشعر عند الإندونيسيين مجرد فنٍّ ليس له تأثيرٌ فعالٌ في الحياة الاجتماعية.



غلاف ترجمة المُعَلَّقات السبع إلى اللغة الإندونيسية بطبعة الناشر Ganding Pustaka 2017، يوكجاكارتا، إندونيسيا.

ولأن الشعر في إندونيسيا ليست له مكانةٌ متميزةٌ كالمكانة التي يحظى بها عند العرب، يصعبُ جدًّا أن نبين المدى السوسيولوجي والسيكولوجي للظاهرة الشعرية العربية. وهذا الضعف يسبب لامبالاة المجتمع الإندونيسي تجاه الشعر الجاهلي، بل حتى العلماء في النطاق الأكاديمي. فلا غرابة في أن نجد مكتباتنا خاليةً من الدراسات الأكاديمية للشعر الجاهلي. ذلك لأن طلبة الجامعات يشكون صعوبة إنجاز دراساتٍ دقيقةٍ للشعر الجاهلي، فهم لذلك يفضلون دراسة الأدب العربي المعاصر والأشعار التي لا تستخدم الأوزان العروضية والقوافي.

وبعد الاطلاع على هذا الكتاب وعلى إجراءات الترجمة من اللغة الأولى إلى اللغة الهدف، وجدنا في هذه الترجمة ما نسميه بالتأطير وهو إضافة عناصر لغويةٍ أو غير لغويةٍ إلى النصّ المنقول أو إزالتها منه وإعادة إنتاجه في الثقافة المستقبلة (الحرثاني، 2018، صص162–163). وهذا التأطير ظاهرٌ في كثيرٍ من عمليات الترجمة حتى يكاد يقع في كل بيتٍ من أبيات الشعر لهذه المُعَلَّقات في هذا الكتاب. وفي الآتي مثالٌ من شعر امرئ القيس المشهور، وهو شاعرٌ معروفٌ في إندونيسيا، وأشهر ما يُعرَفُ بِه هذان البيتان من معلقته:

قِفا نَبكِ مِن ذِكرى حَبيبٍ ومَنزِلِ   بِسقطِ اللوى بَينَ الدخولِ فَحَومَلِ
فتُوضِحَ فالمِقراةِ لَم يَعفُ رَسمُها   لِما نَسَجَتْ مِن جَنوبٍ وشَمألِ

وكانت ترجمتهما باللغة الإندونيسية كما يأتي:

Bersama dukaku! Mari berhenti sejenak

Mengenang kekasih dan rumah-rumah berserak

Di atas puing-puing reruntuhan batu bata

Yang dihasut oleh angin dari selatan dan utara

Antara desa dan kota-kota dalam sebuah negeri

Meneteskan lilin air mata penuh onak dan duri. (Bunyamin, Bachrum, and Salad, Hamdy, 2017, p. 5)

وهذه الترجمة بعيدةٌ عن النصّ الذي يريده الشاعر؛ لكون هذا الشعر يشتمل على أمكنةٍ غريبةٍ على المترجم. لذلك أزال المترجم تلك الأمكنة، أي الدخول وحومل وتوضح والمقراة. وربما ظن المترجم أن هذه الأمكنة ليست مهمةً لعدم إمكان الاطلاع عليها في هذا الزمان. ولو قارنّا هذه الترجمة بترجمة **F. E. Johnson** الإنجليزية في كتابه *The Seven Poems, Suspended in The Temple at Mecca* التي هي على النحو الآتي:

Stop, oh my two friends, let us weep on account of the remembrance of my beloved, and her abode situated on the edge of a sandy desert between Dakhool and Howmal.

And between Toozih and Miqrát, whose traces have not been obliterated, on account of what has blown and re-blown over them the South wind and the North wind. (Johnson, 1803, p. 2)

لوجدنا الترجمة الإنجليزية أدق في الحفاظ على صحة ما يراد في النصّ الأصلي؛ لأنها لا تزيل الأمكنة التي وردت في هذين البيتين. أمّا ما يتعلّق بترجمة "قِفا"، فقد كان خطاب الاثنين في الإنجليزية بـ "Stop, oh my two friends" من أجل الحفاظ على ما ورد في بيت الشعر، وهذا بخلاف الترجمة إلى الإندونيسية التي خرجت عن مراد النصّ، إذ جاءت على النحو الآتي: "Bersama dukaku! Mari berhenti sejenak"، أي "مع حُزني، تعالَ بنا نَقِف". فالنصّ الإنجليزي هو الترجمة أمّا النصّ الإندونيسي فليس بترجمةٍ، بل هو مجرد محاولة إعادة صياغة بيت شعرٍ جديدٍ من المُعَلَّقات. لذلك، لا بدَّ من محاولة إعادة الترجمة للخروج بترجمةٍ صحيحةٍ في أقرب وقتٍ ممكنٍ. فمن عادات العرب أن تخاطب الواحد خطاب الاثنين، وإنما فعلت ذلك لأن الرجل يكون أدنى أعوانه اثنين: راعي إبله وراعي غنمه (الزوزني، 2004، ص17)، فبالإمكانِ إذن ترجمة خطاب الاثنين بخطاب الواحد، إلا أن مراعاة المعنى المنطوق والمعنى المفهوم في ترجمة المعلقات إلى اللغة الأجنبية أمرٌ واجبٌ.

والقرآن الكريم قد جاءَ فيه شيءٌ قريبٌ من ذلك في قوله تعالى: {حَتَّى إِذَا جَاءَ أَحَدَهُمُ الْمَوْتُ}، فعند ذلك يرجع إلى الحق والتصديق، لكن ذلك لا ينفعه في ذلك الوقت، {قَالَ رَبِّ ارْجِعُونِ} (**القرآن الكريم**، "سورة المؤمنون"، الآية 99)، ولم يقل: رب ارجعني، وذلك يخرج على وجهين؛ أحدهما: أنه سأل على ما يسأل الملوك ويخاطبون: افعلوا كذا، على الجماعة، وإن كان إنما يخاطب واحدًا؛ على ما خرج جواب اللهّ وقوله: إنا فعلنا كذا، ونفعل كذ؛ والآخر: أن يكون قوله: {رَبِّ ارْجِعُونِ} سؤاله لربه أن يأمر الملائكة الذين يتولون قبض الأرواح أن يرجعوه إلى ما ذكر، واللهَّ أعلم (الماتريدي، 2005، ج7، ص493).

هذا من جهةٍ، ومن جهةٍ أخرى هناك مشكلةٌ ليست بأقل أهميةً يواجهها المترجمون الإندونيسيون في ترجمة النصوص الأدبية العربية. ففي فيلم "طوق الحمامة المفقود"، وهو يُعَدّ من أفضل مئة فيلمٍ عربيٍّ في القرن العشرين ومخرجه هو الناصر الخمير المخرج السينمائي التونسي المشهور، حوارٌ

رائعٌ بين الشاب حسن والشيخ في درسٍ عن الحب، إذ سأله الشاب حسن: "في الدرس الماضي استعملت كلمتين لوصف المحب: عاشق وخليل". فأجاب الشيخ متبسمًا: "في العربية ستّون كلمةً للتعبير عن حالات المحبين".

فهذا الحوار السينمائي بشأن الحب وقضاياه يدلّ على أن في العربية عدّة كلماتٍ لوصف حالات للمحبين. وهذا الواقع يصبح مشكلةً للغات الأجنبية الأخرى عندما تحاول نقل المراد في النصّ الأول. فقضية الحب في اللغة الإندونيسية أصبحت مشكلةً كبيرةً؛ إذ إن الحب ومرادفاته في المعنى في العربية لا وجودَ لها في اللغة الإندونيسية؛ لأن الإندونيسية تمنح الحب كلمةً واحدةً فقط هي cinta. وهذه المشكلة شائعةٌ في كل اللغات في العالم ولا تنحصر في اللغة الإندونيسية فحسب.

نحوَ فهم أصالة التراث العربيّ:

لم يُعرَف تداول كلمة "التراث" في اللغة العربية في العصور السابقة كما عُرِفَ في أواخر القرن العشرين. فمفهوم هذه الكلمة يشمل مضامين لم تحملها هذه الكلمة في الماضي. فلفظ "التراث" في اللغة العربية من مادَّة "ت، ر، ث"، وتجعله المعاجم القديمة مرادفًا لـ"الإرث" و"الوِرث" و"الميراث" وهو ما يرثه الإنسان من والديه من مالٍ أو حسبٍ. وفرق بعض اللغويين القدامى بين "التراث" و"الميراث" على أساس أنهما خاصان بالمال، وبين "الإرث" على أساس أنه خاصٌّ بالحسب (الجابري، 1991، ص22).

وبعد تطور الزمان وتطور العلوم والثقافات والحضارات وما يتعلق بأفكار الإنسان منذ القرون الوسطى إلى عصرنا الحاضر، خرج لفظ "التراث" من المعنى الماضي الضيق إلى المعنى الحاضر الواسع. واستعمال "التراث" بالمعنى الجديد الأوسع جاء منذ ما قبل اليقظة العربية الحديثة التي أعلنتها مجموعةٌ من المثقفين في الأقطار العربية من أجل إنشاء الوعي العربي الحديث المتقدم. فإذا أُطلق "التراث" في هذا العصر اندرجت فيه كل العلوم التي نرثها من الآباء والأجداد في الماضي من اللغات والثقافات والحضارات وما إلى ذلك؛ لأن المضامين التي تحمل معنى التراث كثيرةٌ جدًّا، وهي تتضمن الأهداف العلمية والثقافية التي كانت غائبةً في الماضي، ومن أجل تحقيق تقدّم العرب أنفسهم لا بدَّ من بنائها اليوم.

لكن إذا رجعنا إلى أدونيس وجدناهُ يقول إن التراث ليس هو الكتب والمحفوظات والإنجازات التي نرثها من الماضي، بل هو القوى الحية التي تدفعنا نحو المستقبل. فالماضي بالمعنى التاريخي مضى،

لكنه بالمعنى الكياني ليس بالضرورة ماضيًا، بل يستمر في الحاضر وهو ليس بالماضي كله، بل هو بعض أجزائه التي تتحول باستمرارٍ وتتغير (أدونيس، 1980، ص244). فهو يريد أن نحقق الحاضر والمستقبل وألّا نكتفي بما نرثه من الماضي من غير محاولة تطوير ما عندنا من التراث نفسه. وحاول أدونيس تذكير العرب بألّا يفخروا بما مضى من التاريخ والفخامة والجلالة عند الآباء والأجداد، وإن كان ذلك كله من عادات العرب التي لا يمكن أن يتخلصوا منها بسهولةٍ. فإذا أعاد العرب مثل هذه العادات، أصبح معنى التراث أضيق مما ظنوا. فالتراث في نظر أدونيس ليس شيئًا ثابتًا، بل هو كيانٌ متحولٌ يعيش في المجتمع العربي ومع المجتمع العربي أيضًا، فلا مجال لتحديد التراث؛ إذ إن الذي يحدده هو أفكار الإنسان.

ومع ذلك، يظلّ التراث العربي الأصيل دائمًا هو الشعر الجاهلي؛ فمن خلال هذا الشعر نعلم ما لدى العرب من أصالةٍ وما لديهم من ثقافةٍ. ولا نقول إن هذا التراث الأصيل هو أفضل ما عند العرب من تراثٍ، بل نرى أن أصالة العرب والعربية مَبناها على أساسٍ أصيلٍ هو الشعر الجاهلي؛ لأنه يكشف لنا كثيرًا من المعلومات والأمور من عصور ما قبل الإسلام إلى أن جاء الإسلام.

الختام:

الشعر الجاهلي هو الكيان الأساسي عند العرب، فهو يمثّل أصالة تاريخهم منذ أن نضجت اللغة العربية في العصور القديمة. ولم يكن الشعر عند العرب مجرّد فنٍّ وثقافةٍ كما كان عند الأمم عمومًا، بل كان الشعر هو الهوية الشعورية التي تحتل مكانةً مميزةً في جميع نواحي الحياة. وهذا مطابقٌ لما قيل من أن الشعر ديوان العرب، فيه علومهم وأخبارهم وحكمهم.

وقد أصبح الشعر العربي الجاهلي عند الإندونيسيين تراثًا مهمًّا لفهم العرب والعربية من أجل تحقيق فهم الإسلام وتاريخه وتاريخ العرب أيضًا. فوجدنا كتاب ترجمة المُعَلَّقات السبع كاملةً، وربما يكون أول كتابٍ لترجمة المعلقات السبع إلى اللغة الإندونيسية هو كتاب *Syair-syair Arab Pra-Islam: Al-Muallaqat* الذي ترجمه **Bachrum Bunyamin** و**Hamdi Salad**. ووجود هذا الكتاب الذي يضم المُعَلَّقات السبع مع ترجمتها وترجمة شعرائها كان مهمًّا للجو الأدبي الإندونيسي، إلّا أنَّه لا بدَّ من إعادة الترجمة على نحوٍ أدقّ للحصول على الترجمة الجيدة. وعلى هذا، فمحاولة فهم أصالة التراث العربي عبر قراءة الشعر الجاهلي ومعرفة أهميته في تاريخ العرب والإسلام ستفتح آفاقًا فكريةً للمجتمع الإندونيسي؛ لأنه سيعرف أصالة العربِ والمسلمين من خلال معرفة أصالة تراثهم. والله أعلم بالصواب.

المراجع العربيَّة:

- ابن الأثير، ضياء الدين. **المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر**. د.ط. القاهرة: دار نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، د.ت.
- أبو زيد، نصر حامد. **مفهوم النص: دراسةٌ في علوم القرآن**. ط5. بيروت: المركز الثقافي العربي، 2000.
- أدونيس. **فاتحةٌ لنهايات القرن: بياناتٌ من أجل ثقافةٍ عربيةٍ جديدة**. ط1. بيروت: دار العودة، 1980.
- أدونيس. **مقدمةٌ للشعر العربي**. ط1. بيروت: دار العودة، 1971.
- البخاري، محمد بن إسماعيل أبو عبد الله. **الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله صلى الله عليه وسلم وسننه وأيامه (صحيح البخاري)**. د.ط. القاهرة: دار طوق النجاة، 1422هـ.
- بروكلمان، كارل. **تاريخ الأدب العربي** –الجزء الأول. ترجمة عبد الحليم النجار. ط5. القاهرة: دار المعارف بمصر، د.ت.
- الجابري، محمد عابد. **التراث والحداثة: دراساتٌ ومناقشات**. ط1. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1991.
- الجاحظ، أبو عثمان بن بحر. **البيان والتبيين**. د.ط. بيروت: دار ومكتبة الهلال، 1423هـ.
- الجاحظ، أبو عثمان بن بحر. **كتاب الحيوان**. د.ط. القاهرة: شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي، 1962.
- الحرثاني، محمود محمد. "الترجمة وإعادة إنتاج المعرفة : إدوارد سعيد نموذجًا". **مجلة ألف**. العدد 38 (2018).
- حسين، طه. **في الأدب الجاهلي**. القاهرة: دار المعارف، 1964.
- الزوزني، حسين بن أحمد بن حسين. **شرح المعلقات السبع**. ط2. بيروت: دار المعرفة، 2004.
- زيدان، جرجي. **تاريخ آداب اللغة العربية**. بيروت: دار الفكر، 1996.
- سويلم، أحمد. **الرسول والشعراء**. القاهرة: دار الهدى للكتاب، 2005.
- ضيف، شوقي. **تاريخ الأدب العربي: العصر الجاهلي**. ط11. القاهرة: دار المعارف، د.ت.
- عباس، إحسان. **ملامح يونانيةٌ في الأدب العربي**. ط1. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1977.
- الفهري، أبو إسحاق إبراهيم بن أبي الحسن. **كنز الكتاب ومنتخب الآداب**. أبو ظبي: المجمع الثقافي، 2004.
- قباني، نزار. **قصتي مع الشعر**. ط9. بيروت: منشورات نزار قباني، 2000.
- القحطاني، مذكر ناصر. "الشعر الجاهلي بين النظم الشفويّ وتأصيل الكتابة". **مجلة كلية التربية الأساسية للعلوم التربوية والإنسانية/ جامعة بابل**. العدد 39 (2018).

- الماتريدي، محمد بن محمد بن محمود، أبو منصور. **تفسير الماتريدي**. ط1. بيروت: دار الكتب العلمية، 2005.

المراجع الأجنبيَّة:

- Bunyamin, Bachrum, and Salad, Hamdy, trans. *Syair-Syair Arab Pra-Islam: Al-Muallaqat*. Yogyakarta: Ganding Pustaka, 2017.

- Johnson, F. E., *The Seven Poems, Suspended in The Temple at Mecca*. Bombay: Education Society's Steam Press, 1803.

الجلسةُ الثّالثة

إشكالاتُ الترجمةِ الأدبيَّة

- الترجمةُ تفكيكيًّا: الخطابُ النسويُّ نموذجًا. نور الحريري.
- مُشكلاتُ الترجمةِ الأدبيَّة. لوك ليفغرين.
- جهودُ الأُدباءِ والنقّادِ المغاربةِ في ترجمةِ السيرة العالميَّة لثربانطيس: إدريس الجائي نموذجًا. هـــدى المجـاطي.

الترجمةُ تفكيكيًّا: الخطابُ النسويُّ نموذجًا

نور الحريري
مترجمةٌ وباحثةٌ في الدراسات الأنغلوفونيَّة والجندريَّة في جامعة غوته، ألمانيا

مقدّمة:

لربَّما انطلقت التفكيكية من الفلسفة والأدب، إلا أنَّها امتدَّت إلى مختلف العلوم الإنسانية والاجتماعية والسياسية والفنون ودراسات الترجمة وغيرها. وتروم ورقتي هذه تسليط الضوء على التفكيكية بوصفها نظريةً من نظريات الترجمة واقتراح بعض الاستراتيجيات التي يمكن استخدامها في عملية الترجمة التفكيكية.

ولم يُعتَرَف بنظرية الترجمة التفكيكية على نحوٍ جادٍّ ورسميٍّ ولم تُعتَمَد منهجًا في دراسات الترجمة، ومردُّ ذلك لا إلى ما يكتنف التفكيكية من شكوكٍ واتهاماتٍ بالريبية والعدمية، بل إلى عدم قدرة النظرية نفسها على تقديم أساسٍ علميٍّ للبحث أو رسم حدودٍ لمجال البحث أو حتى توليد أساليب وقواعد تقبل الاتباع والتطبيق. وما يزيد الأمر تعقيدًا هو أن دريدا نفسه أصرَّ على أن التفكيكية ليست منهجًا أو نظريةً وإنما هي استراتيجية قراءةٍ لا غير. بيدَ أنَّ هناك حاجاتٍ ومواقف تستلزم تصيير التفكيكية نظريةً، بحسب التعريف التقليدي للكلمة، واستنباط أساليب واستراتيجياتٍ يمكن أن تؤسَّس عليها نظريةٌ تفكيكيةٌ في الترجمة. وتتقدم هذه الحاجاتِ والمواقفَ حاجةٌ إلى تفكيك شريحةٍ محددةٍ من الإيديولوجيات والخطابات الإشكالية السائدة التي لا يمكن التغلب عليها وتطويعها إلا من داخلها، أي بتفكيك منظوماتها الدلالية وتصنيفاتها الثنائية الهرمية. وربما يكون الخطاب النسوي المثال الأبرز لذلك، وقد تكون النظرية النسوية أكثر النظريات حاجةً

إلى التفكيك لما يدور حولها من نقاشٍ وجدلٍ من جهةٍ، ولطبيعة النظرية نفسها من جهةٍ أخرى، القائمة على هرمياتٍ وتمييزاتٍ جوهريةٍ بيّنةٍ (ذكر/ أنثى، سلب/ إيجاب، قوة/ ضعف، طبيعة/ ثقافة، إلخ) كان دريدا قد تناولَها تناولًا مباشرًا.

وتكمن صعوبة تأسيس نظريةٍ تفكيكيةٍ في الترجمة في التعارض الجوهري بين استراتيجيتَي الترجمة والتفكيك. ففي حين تقوم الترجمة على التكافؤ والتماثل والتلقي، يقوم التفكيك على الاختلاف واللاتماثل. إذ يتساءل دريدا نفسه بعد قراءته لنص بنيامين "مهمة المترجم" الذي لا يُرجع مهمة المترجم إلى نظرية التلقي والتمثل ولا يَعُدُّ النصّ المترجم صورةً أو نسخةً: "كيف سيتشكل النصّ الذي ستتم ترجمته في غياب التلقي والتواصل والتمثل؟" (دريدا، 2013، ص13). ومن ناحيةٍ أخرى، ترى التفكيكية أن صعوبة ترجمة مفردةٍ مّا تأتي من قابلية تفكيك جميع محدداتها المفهومية ودلالاتها المعجمية وعناصرها النحوية، زيادةً على قدرة التفكيك على استيعاب جميع مكونات الهوية وتصنيفاتها، بما يؤدي في بعض الأحيان إلى تعارض المكونات (الثقافية، واللغوية، والنفسية، إلخ) فيما بينها، ويطرح عددًا هائلًا من احتمالات التفكيك، ويجعل عملية ضبط الترجمة وإرساء أسسٍ لنظريةٍ تفكيكيةٍ في الترجمة أمرًا صعبًا جدًّا.

إلّا أنَّ النظر إلى الترجمة بوصفها ميدانًا للسيطرة والإخضاع والصراعات الثقافية واللغوية من جهةٍ، ووسيلةً للمقاومة وأداةً للتغيير الاجتماعي والثقافي من جهةٍ أخرى، يحتّم على المترجم استحداث تكتيكاتٍ وصياغة استراتيجياتٍ مختلفةٍ تردم الهوة بين النظرية والممارسة وتؤدي دورًا فعالًا في مسيرة المترجم النضالية الفكرية، كما يؤكد ألبرت نيوبرت وغريغوري شريف بقولهما: "يقرر موقف الترجمة دائمًا مجموعة الاستراتيجيات التي تحتاجها الترجمة والتي تبدو وكأنها عمليةٌ واحدةٌ، إلا أنها تشير في الواقع إلى مجموعةٍ من العمليات المحددة بمواقف معينةٍ" (نيوبرت وشريف، 2002، ص7). ولطالما استُخدمَت الترجمة أداةً للسيطرة الكولونيالية، فلولا جهود المترجمين في كشف اللثام عن طرائق توظيف الترجمة والتصدي لها لاستمرَّ التأثير الكولونيالي لهذه الترجمات ولحافظت على قيمتها. ويواجه منظِّرو الترجمة تحديًا آخر في صياغة نظريةٍ متماسكةٍ للترجمة التفكيكية، هو اعتماد منهج البحث وتعيين المكونات البحثية الخاضعة للتحليل والكشف عن الهدف البحثي، وتحديد الرقعة التي ينبسط عليها البحث، وذلك لدرء خطر التعميم والإسقاط، كما يؤكد نيومارك بقوله: "ليس بالإمكان إيجاد نظريةٍ متكاملةٍ للترجمة" (Newmark, 1981, p. 104).

بِناءً على ما تقدم، سأتناول في بحثي هذا، على نحوٍ محدَّدٍ، النصّ التفكيكي والخطاب النسوي نموذجين لنظرية الترجمة التفكيكية. وسأعتمد في ذلك على مناهج عدةٍ منها المنهجان اللغوي والثقافي. وعلى الرغم من تعارض هذَينِ المنهجين في نقاطٍ عدةٍ، إلّا أن تنوع مكونات البحث الخاضعة للتحليل يقتضي الجمع بين هذين المنهجين في نواحٍ والفصل بينهما في نواحٍ أخرى.

1. ترجمة المفردة التفكيكيَّة:

يمكن أن تتقدم عملية الترجمة في اتجاهين: من الأعلى إلى الأسفل، ويَعُدّ هذا الاتجاه الجملة وحدته الأساسية؛ ومن الأسفل إلى الأعلى، ويَعُدّ هذا الاتجاه الكلمة وحدته الأساسية.

وأعتمد هنا الاتجاه الثاني، أي العملية التي تبدأ من الكلمات، وهي الوحدات الصغرى في عملية الترجمة. واختياري لهذا الاتجاه يعود إلى سببين، أحدهما: تركيز التفكيكية على نحوٍ أكبر على الكلمة مقارنةً بالنصّ، إذ يقول دريدا: "الأداة الأصلية للمترجم هي الكلمة، وليست القضية" (دريدا، 2013، ص269)، والسبب الآخر: ارتباط الترجمة التقليدية التمثلية، أي ترجمة المعنى مقابل المعنى من الأعلى إلى الأسفل، بالكولونيالية، فقد اعتادت الترجمات التقليدية السابقة تمثل الأساطير الكولونيالية، وهذا أدى إلى قمع الاختلافات والتغايرات الثقافية واللغوية وطمسها. يقول دوجلاس روبنسون: "إن الترجمة التمثلية أو التوطينية، التي اعتدنا على تسميتها ترجمة "معنى مقابل معنى"، هي أداةٌ أساسيةٌ من أدوات الإمبراطورية، حيث تشجع القوة الكولونيالية (أو الثقافات "القوية" أو "المهيمنة" بصورةٍ أعم) على ترجمة النصوص الأجنبية إلى مصطلحاتها الخاصة، فتجتث بذلك الاختلافات الثقافية وتخلق حولها منطقةً دارئةً من "التماثل" المتمثَّل أو المستوعَب" (روبنسون، 2005، ص161).

وقد رفضت التفكيكيةُ الترجمة التمثلية لأنها تقول بثبات المعنى وبالقدرة على توليد مكافئاتٍ "نقيَّة"، فاستحدث دريدا مفردة "الديفرانس" ليدل على العملية التي من خلالها تستمد الكلمات معناها بعضها من بعضٍ في حركةٍ مُرجَأَةٍ دائمةٍ، فتنتج المعاني بالاختلاف لا بالتشابه. في هذا السياق، أتوقف عند مفردة "الديفرانس" وأتناول ترجماتها العربية، في محاولةٍ لسبر مدى مواءمة هذه الترجمات مبدأ التفكيك وجوهره.

2.1. الديفرانس:

اجترح دريدا لمفهوم الاختلاف مفردةً جديدةً في الفرنسية (La Différance) بإبدال الحرف e بالحرف a الصامت، بحيث لا يختلف اللفظ أو يكون هناك حضورٌ ماديٌّ للعلامة، مضمّنًا في المفردة مفهوماتٍ عدةً لا تظهر إلا في صيغتها الكتابية. ومن ترجمات هذه المفردة إلى العربية:

- الإرجاء والاختلاف (جابر عصفور).
- المغايرة (فريد الزاهي).
- الاختلاف المرجأ (هدى شكري عياد).
- الديفيرانس (سمير مسعود).
- الاخترجلاف (عبد الوهاب المسيري).
- الاخـ(ـتـ)ـلاف (كاظم جهاد).
- الاختلـ(ا)ف (إدريس كثير وعز الدين الخطابي).
- فرق التأجيل (يوئيل يوسف عزيز).
- الاختلاف(a+) (بختي بن عودة).
- المباينة (سعيد علوش).

واستند القسم الأكبر من الترجمات العربية السابقة إلى الفعل (différer) بمعنييه "اختلف" و"أرجأ" في اللغة الفرنسية، وركز على بنية المفردة وعلاقة الفعلين "اختلف/ أرجأ" في اللغة العربية أحدهما بالآخر ومدى قربهما الوظيفي والمنطقي والرمزي، في محاولةٍ لدمج الدالين معًا على نحوٍ بنيويٍّ في دالٍّ جديدٍ. وبذلك، أعادت هذه الترجمات العربية الحضور المادي للعلامة الذي كان دريدا قد غيّبه، ورسّخت مركزية الصوت مجدَّدًا بعد أن نزعها دريدا، وبخست الكتابة حقها وأخرتها عن الحديث، ومنحت المفردة مدلولًا مطلقًا وأغلقتها على نفسها.

إنَّ هذه الترجمات العربية إذ توخت المعنى المغلق المنتهي للمصطلح نفسه إنما أسقطت من حسابها اللعبة التفكيكية التي رغب دريدا في ممارستها من خلال العبث بهذا الحرف في هذه الكلمة. لقد أراد دريدا تعليق المعنى وتأجيله وتحرير الدالّ من سيطرة المدلول المتعالي، فبحث عن كلمةٍ

خارجةٍ عن منطق الثنائيات وليس لها أصلٌ أو مركزٌ، عن دالٍّ بلا مدلولٍ، كي يكشف من خلالها عن التناقض الداخلي للنص والتضارب بين ما يقوله النصّ وما يعنيه. إن كل كلمةٍ تحمل أثرًا من كلمةٍ سابقةٍ وتترك أثرًا في كلمةٍ لاحقةٍ، وهذا الأثر هو إمكانية المعنى التي تُفتح مع كل كلمةٍ، ومن ثَمَّ تُعلّق إلى ما لا نهاية له، إذ يقول دريدا: "إن الأثر هو الإرجاء الذي يفتح الظهور والدلالة" (دريدا، 2008ب، ص152).

فالترجمات العربية إذن فهمت معنى المصطلح وسُرَّت به وركزت بحثها في ترجمته على الدلالة العربية المقابلة، فكان أن شغلها ما فهمته عما انشغل به دريدا نفسه وهو شكل الكلمة نفسها وهذا الحرف. وقليلون هم من انشغلوا باللعب على هذا الحرف، أي باللعب على حرفٍ عربيٍّ مقابلٍ بدلًا من الجدية الكبيرة في البحث عن دلالةٍ عربيةٍ للمصطلح. وحين سُئل دريدا عن "الديفرانس" أمام الجمعية الفرنسية للفلسفة، قال: "سأتحدث، إذًا، عن الحرف" (دريدا، 2018، ص33)، وهذا يدل على أن أهمية المفردة تكمن في حرفٍ واحدٍ فحسب، حرفٍ يمحو أثر ما كان يمكن أن يكون كلمةً أو مفهومًا وما يصر دريدا على أنه ليس أيًّا منهما.

والمترجم الألماني وجد ضالته بسهولةٍ فاستخدم حرفًا له اللفظ نفسه للحرف الأصلي، وإن كان الحرف البديل أطول في المد من الحرف الأصلي، ولكن الرهان هنا على الالتباس في الفهم عند السامع. ولم ينشغل الألماني بإيجاد كلمةٍ تحمل المعاني كلها للمصطلح الفرنسي. إذ أدرك الألماني أن المهم في المصطلح هو اللعب والعبث بهذا الحرف، وهو ما طبقه على المصطلح الألماني. أمّا القسم الآخر من الترجمات العربية التي وقفت على أهمية الحرف في الترجمة وعُنيت بإظهاره، فقد لجأت إلى أساليب برانيةٍ متكلفةٍ كاستخدام الأقواس وإضافة الأحرف الأجنبية مهملةً في ذلك المادَّة الصواتية. وعلى الرغم من اعتراف دريدا بصعوبة ترجمة المفردة، لا إلى العربية فحسب، بل إلى الإنكليزية أيضًا وسواها من اللغات، فقد تُرجمت المفردة إلى الكثير من اللغات دون المساس بخصوصيتها وجوهرها القائمين على حضور العلامة كتابيًّا وغيابها صوتيًّا. ولم يستحدث دريدا اللفظ ليعبر عن الاختلاف والإرجاء في كلمةٍ واحدةٍ، بل ليبرز إمكانات الكتابة بالقياس إلى القراءة، وقد عبر من خلالها عن دلالاتٍ ومفهوماتٍ مختلفةٍ كالأثر والثغرة والملحق وغيرها. ولنقف الآن على الترجمة الألمانية للمفردة.

فكلمة (Différance) الفرنسية تقابلها في اللغة الألمانية كلمة (Differänz). ويدل الفعل (differieren) في الألمانية على الاختلاف، وهو المعنى الأول للمصطلح، أمّا المعنى الثاني وهو

الإرجاء والتأجيل فله في الألمانية فعلٌ مختلفٌ تمامًا هو الفعل (verschieben). غير أن الترجمة الألمانية لم تضمّن معنى الإرجاء في المصطلح الألماني المقابل، بل آثرت إبراز الحرف كتابيًّا ولو عنى ذلك اقتصار المصطلح على معنى الاختلاف دون الإرجاء، وهكذا أبدلت الترجمة الألمانية الحرف ä بالحرف e اللذين لهما اللفظ نفسه. ونجد الأمر نفسه في الإنكليزية. فعلى ما تقدم، ومن باب اللعب الدريدوي بالحرف وعليه، لا من باب ادعاء حلّ المعضلة، أقدم مُقتَرَحين لترجمة المصطلح. المقترح الأول: بإشباع التاء المكسورة، فنكتب الكسرة ياءً، ويصير الاختلاف "الاختيلاف". والمقترح الثاني: "اخدلاف"، بقلب التاء دالًا، لتشابه هذين الحرفين ولأن الإبدالَ بين هذينِ الحرفينِ شائعٌ في العربية ونعرفه في كلماتٍ عدةٍ قلبت فيها التاء دالًا.

2.2. لا يوجد شيءٌ خارج النصّ:

أقف الآن على مثالٍ تفكيكيٍّ آخر هو من أكثر أقوال دريدا شهرةً وإشكاليةً ويُعَدّ خلاصة مقاربته النصِّية، "لا يوجد شيءٌ خارج النصّ"، أو كما جاء في الفرنسية، "il n'y a pas de hors–texte". إذ يحاول دريدا من خلال هذا القول مساءلة النصّ والكشف عن حركته الداخلية المنشإ وفكّ الروابط المفترضة التي تربطه بكل ما يقع خارجه.

وقد تُرجمت العبارة إلى الإنكليزية على النحو الآتي: "There is nothing outside the text"، وقد أدت هذه الترجمة الخطأ غير الآبهة للتقنية التفكيكية في التلاعب بالألفاظ إلى شنّ خصوم دريدا حربًا عليه بحجة أنه يزعم عدم وجود شيءٍ يتجاوز اللغة. وعليه، اتَّهم الفيلسوف اللغوي التحليلي جون سيرل تفكيكية دريدا بالغموض والمواربة وبممارسة الإرهاب على القارئ.

وإن شئنا صوغ مكافئٍ فرنسيٍّ لهذه الترجمة الإنكليزية الخطإ "**There is nothing outside the text**" فستكون: "Il n'y <u>a *rien* en</u> dehors du texte"، لا: "Il n'y a pas de hors-texte"، وسيكون المعنى حينئذٍ مختلفًا تمامًا. إذ لم يقصد دريدا من خلال هذه العبارة أن يقول إن الحقيقة موجودةٌ في النصّ فحسب، بل قصد أن يقول إنه ليس ثمة مرجعيةٌ أساسيةٌ أو أصلٌ ثابتٌ خارج النصّ يمكن أن نحيل عليه المعنى، إذ يصرح بقوله: "يجب أن يتموضع معنى النصّ في سياقٍ ذي كفايةٍ بلغة النصّ تتضمن قواعدها ومفرداتها كما استُخدمت في الحقبة التي كُتبت فيها، واستخدامات اللغة البلاغية، وتاريخ اللغة نفسها، ومعرفة تاريخ المجتمع الذي استُخدمت أو تُستخدم فيه اللغة" (**Hill**, 2007, p. 151).

كانت هذه الجملة في سياق رد دريدا على روسو الذي يَعُدُّ الكتابة ملحقًا للكلام. ويحاول دريدا أن يذكّر القارئ بأن المفهومات التي من خلالها ندرك العالم من حولنا هي محض تأويلاتٍ لا غير، ويدعو القارئ إلى التركيز على النصّ وعدم الاعتماد على عوامل خارجيةٍ ومراعاة تكوينات النصّ اللغوية. فالمعنى يتولد من اختلاف الدوال بعضها عن بعضٍ، ويكون مؤجلًا وغائبًا على الدوام، ولا يمكن أن يحضر كاملًا في لحظةٍ معينةٍ. وتدافع ليزلي هيل عن رؤية دريدا هذه قائلةً: "[عبارة دريدا] لا تعني أنه يمكن اختزال كل شيءٍ في لغةٍ، لكن فيما يتعلق بالكتابة الأصلية ((arche-writing، لا يوجد داخلٌ أو خارجٌ؛ لأن أي تمييزٍ من هذا القبيل يعتمد على تعقب الأثر ووضع العلامات" (المرجع نفسه، ص46).

وقد صُوِّبَت الترجمة الإنكليزية لاحقًا وراعَت هذا التلاعب اللفظي الذي قصده دريدا، فجاءت على النحو الآتي: "There is no outside-text". إن دريدا لا يمارس هذا التلاعب اللفظي اعتباطًا، بل يتلاعب دريدا باللفظة ويوظّفها توظيفًا جديدًا من جهةٍ، ليقوض ما يكتنفها من هوياتٍ مفترضةٍ ويؤسس هويتها الجديدة غير المتماسكة القائمة على الاختلاف. ومن جهةٍ أخرى، يعكس من خلال هذه اللعبة التخريبية هوية اللفظة ضمن نظام الثنائيات الضدية.

فالترجمة الإنكليزية الحديثة تمثلت إذن، شأنها شأن الألمانية، العبارة الفرنسية على نحوٍ تفكيكيٍّ سليمٍ، فكادت الترجمتان الإنكليزية والألمانية تطابقان الأصل، في حين جاءت الترجمة العربية مضلّلةً وبعيدةً عن الأصل وارتكبت الخطأ نفسه الذي ارتكبته الترجمة الإنكليزية سابقًا.

الفرنسية: "Il n'y a pas de hors-text"

الإنكليزية: "**There is no outside-text**"

الألمانية:"Ein Text-Äußeres gibt es nicht"

العربية: "لا يوجد شيءٌ خارج النصّ"

ولم تنتبه الترجمة العربية إلى أن (hors-texte) في حد ذاتها مصطلحٌ متفقٌ عليه في الفرنسية، لا مجرد تركيبٍ استخدمه دريدا، وأن تلاعب دريدا بهذه اللفظة ليس شكليًّا فحسب، بل هو معنويٌّ أيضًا. ومصطلح (hors-texte) يعني: النقوش التي أُدخلت في كتابٍ في عملية تجميعه لاحقًا، ولم تُشمل في ترقيم الصفحات. إن هذه النقوش ترمز إلى الملحق Supplement الذي تحدث كل من روسو ودريدا عنه. هكذا، يتلاعب دريدا ماديًّا باللفظة وما تدلّ عليه، أي الكتاب وما يُضاف

إليه ويُلحق به، ويشير إلى أن النقوش التي لم تُشمل في الكتاب، أو ما سمي بالملحق في هذه الحالة، قد تكون جزءًا جوهريًّا من فهم الكتاب وربما لا يُدرك معناه من غيرها. فنجد مما تقدم أن الترجمة العربية "لا يوجد شيءٌ خارج النصّ" بعيدةٌ كل البعد عما يرمي إليه المصطلح الأصلي الفرنسي ونفهم كيفية تضليلها القارئ. لقد عدّ روسو الكتابة مجرد ملحقٍ بالكلام وخشي، بخلاف ذلك، أن تكسب سيادةً. فجاء دريدا وبيّن أهمية هذا الملحق، فقلب النظام وأتاح للكتابة أن تحل محل الكلام.

وفي هذا السياق، أقدم مُقترَحًا لترجمة المفردة/ العبارة هو: "لا يوجد ما هو خارج-النصّ". وربما تبدو هذه الترجمة المقترحة بعيدةً عن الصواب أيضًا، إذ قد يقول قائلٌ إنها لم تحتوِ المعنى الآخر للأصل الفرنسي، أي معنى النقوش المُدخلة لاحقًا في الكتاب، أو إنها تُخِلّ بالأصل وتفارقه وتفارق نظيرتيها الإنكليزية والألمانية. لكن هذا الرأي من نافلة القول بسبب الاختلاف الطبيعي لنظامَيْ اللغتين ومنطقيهما، فحتى الترجمتان الإنكليزية والألمانية اللتان هما أقرب إلى الفرنسية من العربية لم تتمكنا من تضمين معاني اللفظة كلها في المفردتين المنتقاتين. وكنا قد ذكرنا سابقًا أن دريدا نفسه قد اعترف بصعوبة ترجمة المفردات التفكيكية لا إلى العربية فحسب، بل إلى الإنكليزية أيضًا وسواها من اللغات. ويحذو دريدا في الترجمة حذو فالتر بنيامين الذي لا يُرجع مهمة المترجم إلى نظرية التلقي والتمثل ولا يعدّ النصّ المترجَم صورةً أو نسخةً للنص الأصل. بل قد تصيب لعبة الترجمة الدريدوية التي لا تُراعي استراتيجية التمثل كبد الحقيقة، وقد تدرك المعنى وتتمكن من إيصاله أكثر مما تفعل الترجمة التمثلية القائمة على التناظر والتقابل، على الرغم من بعض الفقد والضياع الحتميين اللذين تتمخض عنهما عملية الترجمة التفكيكية. وفي هذا السياق، يقول دريدا: "الترجمة الجيدة لا بدَّ أن ترتكب انتهاكاتٍ دومًا" (شتلويرث وكووي، 2008، ص25). فما طبيعة هذه الانتهاكات؟ وكيف يمكن أن يصبح الانتهاك، بحسب دريدا، مقياسًا لجودة الترجمة؟

3. استراتيجية الانتهاك التفكيكيّة:

استحدث فيليب إي. لويس مصطلح "الترجمة الانتهاكية" انطلاقًا من مقولة دريدا المذكورة آنفًا. وفي مقالةٍ عنوانها "قياس تأثيرات الترجمة"، كتبها لويس بالفرنسية وترجمها بنفسه إلى الإنكليزية، عاين لويس ترجماتٍ لبعض نصوص دريدا التفكيكية وحدد بدقةٍ الاختلافات بين اللغتين الفرنسية والإنكليزية، إذ قال: "الترجمة، حين تجري، عليها أن تنقل المعاني أيًّا كانت من الأصل إلى إطارٍ يميل

إلى فرض مجموعةٍ مختلفةٍ من العلاقات الخطابية وبناءٍ مختلفٍ للواقع" (Venutti and Baker, 2000, p. 267).

لقد أحاطت نظريات الترجمة التقليدية النصّ الأصل بهالةٍ من القدسية، وجعلته مرجعًا لا يمكن المساس به، وندَّدَت بكل ترجمةٍ لا تتمثل المصدر أو تطابقه. إلا أن للتفكيكية رأيًا مختلفًا في الترجمة، إذ ترى أن كل ترجمةٍ هي إعادة بناءٍ للنص الأصل وإعادة كتابةٍ له. وانطلاقًا من اختلاف الدوال على نحوٍ مؤجلٍ ودائمٍ ومن بدهية استحالة خلق مكافئاتٍ نقيةٍ، تفعل الترجمة التفكيكية فعلها بتحويل اللغة الهدف وعكس النظام التقليدي للتقابلات. لذا فضل دريدا استخدام مصطلح "تحويل" بدلًا من "الترجمة"، إذ ينطوي هذا التحويل الدريدوي على عملية "إفساد" للنص الأصل تنجُمُ عنها مكاسب وخسائر. يقول لويس: "من الواجب على المترجم أن يختار أيًّا ما يمكن أن يقلقل اللغة والفكرة أو يقهرهما أو ينتهكهما، فقد يبحث عن غير المفكر فيه أو غير القابل للتفكير فيه في ما لا يقال أو لا يمكن قوله" (شتلويرث وكووي، 2008، صص25–26).

إنَّ عملية الإفساد هذه ضروريةٌ من أجل إظهار الاختلاف الذي تسعى الترجمة التقليدية إلى طمسه والكشف عن الآثار التي تحاول محوه. ومن جهةٍ أخرى، تميل نظريات الترجمة التقليدية، تلك التي تأخذ المعنى عن اللغة الأصل ثم تطوّعه وتكيفه ليُلائم معايير اللغة الهدف، إلى طمس الخصوصيات الثقافية. وبذلك، توطّن نظريات الترجمة التقليدية النصّ الأصل وتصهره في الهدف. وعلى نحوٍ مناقضٍ للمبدإ الأفلاطوني التفخيمي في الترجمة، ذلك الذي يهذب الأصل وينمقه فيخدع القارئ ويسلبه خصوصيته اللغوية ويستعمره ثقافيًّا، تكشف الترجمة التفكيكية الانتهاكية عن عناصر النصّ الأصل الثقافية واللغوية وتحول دون محاولاته الاستعمارية. وبذلك، تقتفي الترجمة الانتهاكية أثر كلٍّ من الترجمة التجنيسية التي تحدث عنها فريدريش شلايرماخر والترجمة التغريبية التي نادى بها لورانس فينوتي.

ويسلط لويس الضوء على الترجمات التي تميل إلى استخدام التراكيب الشائعة وتمتثل للقيم النفعية، وينوّه باستراتيجية ترجمةٍ مختلفةٍ، يطلق عليها اسم الأمانة الانتهاكية أو المفسدة. وتدعو هذه الاستراتيجية المترجم إلى المجازفة بأنماط اللغة التعبيرية والخطابية والتجريب بها، إذ يقول: "هي ترجمةٌ قويةٌ ذات بأسٍ، تولي قيمةً كبيرةً للتجريب، وتتلاعب بالاستعمال اللغوي، وتسعى لأن تضاهي التكافؤات المتعددة أو تعدد المعاني أو التأكيدات التعبيرية للنص الأصلي بأن تنتجها في صورةٍ خاصةٍ بها" (المرجع نفسه، ص26).

وينتهج فينوتي، شأنه شأن لويس، استراتيجية ترجمةٍ تعجيميةٍ تتمسك بمعايير اللغة الأصل وتحافظ على آثار غرابتها وترسخ خصوصيتها وأسلوبيتها، فلا توهم القارئ بالتشابه الثقافي واللغوي ولا تحاول كسب رضاه. ويستنكر فينوتي تقييم الناشرين والنقاد القائم على مدى سلاسة النصّ، وينتقد رفضهم أي شكلٍ من أشكال الغرابة اللغوية أو الأسلوبية. وفي ترجمةٍ لأحد نصوص دريدا، يقول فينوتي: "سعيت إلى تطبيق أفكار [دريدا] على الترجمة، وكذلك المفهومات والممارسات التي ألهمتها تلك الأفكار في ترجمات المنظرين الآخرين وأعمالهم. كان هذا يعني التمسك بفرنسيته بأكبر قدرٍ ممكنٍ، ومحاولة إعادة إنتاج تراكيبه النحوية ومعجمه وأسلوب طباعته باختراع تأثيرات مماثلة -حتى حين هددت [هذه التأثيرات] بحرف اللغة الإنكليزية إلى أشكالٍ جديدةٍ غريبةٍ" (Venutti, 2003, p. 253).

وحين تشكل استراتيجية الانتهاك شرطًا لجودة الترجمة، بحسب توصيف دريدا، يمكن أن يُطرح السؤال الآتي: هل انتهجت الترجمات العربية هذه الاستراتيجية في الترجمة أو، بكلماتٍ أخرى، هل تمسكت الترجمات العربية بفرنسية دريدا وأبقت على غرابتها وخصوصيتها وحافظت على آثارها، ولا سيما أن الفرنسية في هذا السياق هي وعاء التفكيكية نفسها، وصهر الفرنسية في العربية أو في أيّة لغةٍ أخرى يعني تفتيت هذا الوعاء وتشتيت ما يحتويه من آثارٍ تفكيكيةٍ؟

أُجيب عن هذا السؤال من خلال دراسة حالتين في ترجمة نصوص دريدا. ولضبط المفهومات خلال الدراسة، أورد عددًا من التقنيات التي يمكن أن تقوم عليها استراتيجية الانتهاك:

- الحرفية: أي ترجمة الكلمة مقابل الكلمة، وتنطوي على أمانةٍ عاليةٍ بإزاء النصّ الأصل.

- عدم القلب: أي عدم تغيير مواقع الكلمات أو العبارات في النصّ.

- التكافؤ الشكلي: أي إعادة إنتاج السمات الشكلية للنصّ الأصلي في النصّ الهدف، واستخدام المكافئات الشكلية لا المكافئات الوظيفية، والحفاظ على المؤشرات الشكلية كعلامات الترقيم، وعدم ربط الجمل أو شطرها.

- الإيضاح: أي تجنب الإبهام أو اعتماد الحلول الوسطى.

- الأسلوبية الجديدة: أي استخدام تراكيب وأساليب لغويةٍ جديدةٍ غير شائعةٍ في اللغة الهدف.

- التلاعب بالألفاظ: أي محاكاة الأصل في طريقة التلاعب باللفظة.

- وحدة المفردة: أي توحيد ترجمة المفردات المتكررة.

- إدراج الهوامش: أي تقديم معلوماتٍ إضافيةٍ شارحةٍ لمساعدة القارئ على الفهم.

الحالة (1): نصٌّ مقتطعٌ من كتاب **أُحاديَّة الآخر اللغويَّة** لجاك دريدا. الترجمة الإنكليزية لباتريك مينسا، والترجمة العربية لعمر مهيبل.

الأصل الفرنسيّ:

– Imagine-le, figure-toi quelqu'un qui cultiverait le français.

Ce qui s'appelle le français.

Et que le français cultiverait.

Et qui, citoyen français de surcroît, serait donc un sujet, comme on dit, de culture française.

Or un jour ce sujet de culture française viendrait te dire, par exemple, en bon français:

"Je n'ai qu'une langue, ce n'est pas la mienne".

Et encore, ou encore:

"Je suis monolingue. Mon monolinguisme demeure, et je l'appelle ma demeure, et je le resens comme tel, j'y reste et je l'habite. Il m'habite. Le monolinguisme dans lequel je respire, même, c'est pour moi l'élément. Non pas un élément naturel, non pas la transparence de l'éther mais un milieu absolu. Indépassable, incontestable. Je ne peux le récuser qu'en attestant son omnipresence en moi". (Derrida, 1996, p. 13)

الترجمة الإنكليزيَّة:

- Picture this, imagine someone who would cultivate the French language.

What is called the French language.

Someone whom the French language would cultivate

And who, as a French citizen, would be moreover, a subject of French culture, as we say.

Now suppose, for example, that one day this subject of French culture were to tell you in good French:

"I only have one language; it is not mine".

Or rather, and better still:

"I am monolingual. My monolingualism dwells, and I call it my dwelling; it feels like one to me, and I remain in it and inhabit it. It inhabits me. The monolingualism in which I draw my very breath is, for me, my element. Not a natural element, not the transparency of the ether, but an absolute habitat. It is impassable, indisputable: I cannot challenge it except by testifying to its omnipresence in me". (Derrida, 1998, p. 1)

الترجمة العربيَّة:

لنتصور أن أحدهم يقوم بتعليم الفرنسية، ما يسمى اللغة الفرنسية، اللغة التي يعمل الفرنسي على تعلمها والذي، وبموجب ذلك، يمكن أن نسمه بأنه مواطن فرنسي الثقافة، أو أن ثقافة هذا المواطن ثقافة فرنسية.

بيد أن هذا المواطن، فرنسي الثقافة، قد يأتيك يومًا ويحدثك بفرنسية فصيحة "أنا لا أملك إلا لغة واحدة، ومع ذلك فهي ليست لغتي". بل أكثر من ذلك قد يقول لك:

"أنا أحادي اللغة Monolingue، وأحاديتي اللغوية هذه كانت وستبقى بيتي، هكذا أحسها، بل وهكذا أسكنها وتسكنني، وهكذا ستبقى. إن الأحادية التي أتنفسها هنا هي بمثابة العنصر الحاسم في حياتي، عنصر لا هو بالطبيعي، ولا هو يمثل شفافية الأثير، بل إنه وببساطة، وسط بين هذا وذاك. ثم إنه عنصر لا يمكن مجاوزته أو التنازع حوله، حتى أنه لا يمكنني دحضه إلا عبر إقراري بحضوره الدائم داخل ذاتي ذاتها". (دريدا، 2008أ، ص23)

الدراسة:

إن أول ما يشد انتباه المرء عند قراءة الترجمة العربية هو تغير شكل النصّ المترجم مقارنةً بالأصل، واختلاف توزع الجمل. فقد شاء المترجم أن يغير مواقع الجمل، فربط بينها ووضعها جميعًا في كتلةٍ واحدةٍ. والأمر الثاني هو تجاوز المترجم ترجمة بعض الكلمات "تخيل/ تصور" ربما لاعتقاده أن تكرارها غير لازمٍ وتحويله الضمير المخاطب "تصور أن" إلى المتكلم "لنتصور أن". والأمر الثالث هو أن دريدا استخدم الفعل (cultiver) والمصطلح (culture) ذَوَي الجذر الواحد، إلا أن المترجم ترجم الفعل بـ"تعلم" والمصطلح بـ"ثقافة" فضاع الربط المفهومي بين اللفظتين. وقد ترجم

أيضًا كلًّا من الكلمتين (sujet) و(citoyen) بـ(مواطن)، مع العلم أن الأولى تعني "ذات/ فاعل/ خاضع/ ..." والثانية تعني "مواطن". أمّا ما يتعلّق بجملة "اللغة التي يعمل الفرنسي على تعلمها"، فالفرنسية هي التي تقوم بالفعل لا العكس. وارتأى المترجم أيضًا أن يضيف كلماتٍ غير موجودةٍ في النصّ الأصل نحو "الحاسم في حياتي" و"بين هذا وذاك" و"ذاتي ذاتها"، في حين أن دريدا لم يذكر أيًّا من هذه الكلمات، فضلًا عن كثيرٍ من الإضافات والتغييرات في المعاني والتراكيب النحوية نحو "وستبقى بيتي، هكذا أحسها، بل وهكذا أسكنها وتسكنني، وهكذا ستبقى".

التحليل:

سعت الترجمة العربية إلى نقل الفكرة العامة للنصّ دون أن تُراعي خصوصية مكوناته وعناصره، وقد سلكت في ذلك مسلك الترجمة الإخبارية. غير أن جوهر النصّ لا يتمثل في فكرةٍ عامةٍ مّا يلتقطها المترجم ويحاول نقلها. إن جوهر النصّ التفكيكي هو في كل جزءٍ من أجزائه على حدةٍ وفي كل أجزائه مجتمعةً معًا. فلا يحق للمترجم أن يستبدل كلمةً بأخرى، أو يربط بين الجمل أو يفصل بينها، بحجة سهولة النقل أو التلقي. ويدعو لويس إلى ترجمةٍ انتهاكيةٍ تنتهك النصّ الهدف، وقد توعّره أو تفسده، في مقابلة الحفاظ على مضمون الأصل أو، بالأحرى، إنقاذ أكبر قدرٍ ممكنٍ منه من الضياع الحتمي في عملية الترجمة. إن استراتيجية التفكيك بكل جوانبها تقوم على أساس إظهار إمكانات الكتابة بالقياس إلى الكلام، بل إحلال الكتابة محل الكلام. والمعروف عن أسلوب كتابة دريدا أنه أدبيٌّ شعريٌّ أكثر ممّا هو فلسفيٌّ. ولا يترك دريدا فراغًا في نصٍّ إلا ويقصد منه شيئًا. ولا يكرر كلمةً دون غايةٍ. وتارةً يكتب في الهوامش وتارةً يكتب في أعمدةٍ وتارةً يخط رسائل غير موجهةٍ إلى أحدٍ. وقد يتلاعب بالألفاظ، فيختار كلماتٍ صواتيةً تربط بين التسمية والصوت، أو يتلاعب بالآثار والاختلافات، فيخلق فضاءاتٍ وانزياحاتٍ، ممارسًا نوعًا من الكتابة أسماه الكتابة الأصلية Arche-writing، وهي كتابةٌ لا تحيل على مرجعٍ، هي كتابةٌ لا تحيل إلا على نفسها. وعليه، يكون تمسك المترجم بالقالب الفرنسي الأصلي شكلًا، في الدرجة الأولى، والتزام الحرفية المفسدة في الدرجة الثانية، أسرع الطرق وأقصرها وأكثرها ضمانًا لإصابة المعنى ونقله. وفي هذا السياق، أقترح ترجمةً تحاول أن تحذو حذو الأصل الفرنسي شكلًا ومضمونًا.

الترجمة العربيَّة المقترحة:

تخيلها، تصور أن أحدًا يتثقف اللغة الفرنسية.

ما يسمى اللغة الفرنسية.

أحدًا ستثقفه اللغة الفرنسية.

وسيكون، بوصفه مواطنًا فرنسيًّا، زيادةً على ذلك، ذات الثقافة الفرنسية، إن صحَّ التعبير.

مع ذلك تأتي ذات الثقافة الفرنسية هذه يومًا وتقول لك، مثلًا، بفرنسيةٍ جيدةٍ:

"لا أملك إلا لغةً واحدةً؛ إنها ليست لي".

"أنا أحادية اللغة، وأحادية لغتي تسكن، وأسميها مسكني؛ أحسها كذلك، فيها أبقى وفيها أقيم. الأحادية اللغوية التي فيها أتنفس، ذاتها، هي بالنسبة لي العنصر. ليست عنصرًا طبيعيًّا، ليست شفافية الأثير، بل هي وسطٌ مطلقٌ. عنصرٌ لا يمكن تخطيه ولا يمكن الطعن فيه. لا يمكنني رده إلا بإقراري بحضوره المطلق فيّ".

الحالة (2): نصٌّ مقتطعٌ من كتاب **أطياف ماركس** لجاك دريدا. الترجمة الإنكليزية لِبغي كامُف، والترجمة العربية لمنذر عياشي.

الأصل الفرنسيّ:

Un nom pour un autre, une partie pour le tout: on pourra toujours traiter la violence historique de l'Apartheid comme une métonymié. Dans son passé comme dans son présent. Selon des voies diverses (condensation, déplacement, expression ou représentation), on pourra toujours déchiffrer à travers sa singularité tant d'autres violences en cours dans le monde. A lafois partie, cause, effet, symptôme, exemple, ce qui se passe là-bas traduit ce qui a lieu ici, toujours ici, où que l'on soit et que l'on regarde, au plus près de soi. Responsabilité infinie, dès lors, repos interdit pour toutes les formes de bonne conscience. (Derrida, 1993, p. 14)

الترجمة الإنكليزيَّة:

One name for another, a part for the whole: the historic violence of Apartheid can always be treated as a metonymy. In its past as well as in its present. By diverse paths (condensation, displacement, expression, or representation), one can always decipher through its singularity so many other kinds of violence going on in the world. At once part, cause, effect, example, what is happening there translates what takes place here, always here, wherever one is

and wherever one looks, closest to home. Infinite responsibility, therefore, no rest allowed for any form of good conscience.(Derrida, 1994, p. XIV)

الترجمة العربيَّة:

ثمة اسم بدلًا من اسم، وجزء بدلًا من الكل: يمكن للمرء دائمًا أن يعالج العنف التاريخي للتمييز العنصري (في جنوب أفريقيا) بوصفه كناية، وذلك كما كان كائنًا في ماضيه وكما هو في كائن في حاضره. ولقد نستطيع تبعًا لطرق مختلفة (مثل التكثيف، والنقل، والتعبير أو التمثيل) أن نقرأ دائمًا، من خلال فرادته، عنفًا آخر لا يزال في العالم قائمًا. وإنه ليعد، في وقت واحد، جزءًا من، وعلة، ومعلولًا، وأمارة، ومثلًا. فما يجري هناك يعبّر عما حدث هنا، دائمًا هنا، وحيث نكون وننظر، وعلى مقربة منا. ألا وإنها لمسؤولية غير متناهية، ومذ ذاك، ثمة راحة ممنوعة بالنسبة إلى كل أشكال الوعي الحسن (دريدا، 2006، ص12).

الدراسة:

نجد هنا إضافاتٍ وتغييراتٍ أسلوبيةً. فعلى سبيل المثال، وضع المترجم شرحًا لكلمة أبارتايد، دون أن ينقل الكلمة، ضمن النصّ بدلًا من وضعها في حاشية (التمييز العنصري في جنوب أفريقيا). وأضاف جملًا وتراكيب غير موجودةٍ (وذلك كما كان كائنًا). وترجم (déchiffrer) بـ"قرأ"، و(traduire) بـ"عبّر"، و(traiter) بـ"عالج".

التحليل:

تختلف هذه الحالة عن الحالة السابقة من حيث تقنية الترجمة وهدفها. ففي حين اكتفت الحالة السابقة بنقل المعنى العام للنصّ ولم تخض في الخصوصيات والتفاصيل، تقيّدت الترجمة العربية هنا بالنصّ الأصل واكترثت لتفاصيله، إلا أنها حاولت إزاحة غموضه وتطويعه وتكييفه بما يُناسِب خصوصيات اللغة المستقبلة تحقيقًا للسلاسة وكسبًا لقبول القارئ. وقد أطلق فينوتي على هذه التقنية اسم "الترجمة التوطينية". فلجأت الترجمة العربية إلى تراكيب وكلماتٍ شائعةٍ يستسيغها القارئ العربي وابتعدت عن كل ما هو مختلفٌ أو شاذٌّ. ويتطرق أنطوان بيرمان في كتابه **الترجمة والحرف أو مقام البعد** إلى التقنيات التي يستخدمها المترجمون فيشوهون من خلالها النصّ الأصل لمصلحة النصّ الهدف في محاولةٍ لتلبية ذوق القارئ، ومنها: العقلنة والتوضيح والإطالة والارتقاء. هذه الممارسات تهدم النصّ الأصل وتطمس خصوصيته وتؤدي إلى ضياع المعنى، يقول بِرمان:

"الترجمة الأمينة هي التي تعترف بأسبقية نصٍّ آخر ترتبط به وفق عقدٍ يُلزمها باعتبار الأصل كيانًا له حقوقٌ وخصوصياتٌ" (بِرمان، 2010، ص40). وبناءً على ما تقدم، أقترح ترجمةً متقيّدةً بالأصل ومنتهجةً تقنية الانتهاك التفكيكية التي اقترحها لويس.

الترجمة العربيَّة المقترحة:

اسمٌ بدل آخر، جزءٌ بدل الكل: يمكننا دائمًا أن نعامل العنف التاريخي للأبارتايد* بوصفه كنايةً. في ماضيه كما في حاضره. تبعًا لطرائق مختلفةٍ (التكثيف، الإزاحة، التعبير أو التمثيل)، يمكننا دائمًا، عبر فرادته، أن نفك رموز عنفٍ كثيرٍ آخر يجري في العالم. هو، في الوقت نفسه، طرفٌ وسببٌ ونتيجةٌ وعرضٌ ومثالٌ. ما يحدث هناك يترجم ما يقع هنا، دائمًا هنا، حيثما نكون وحيثما ننظر، أقرب ما نكون من النفس. هي مسؤوليةٌ غير متناهيةٍ، ومذاك، لا راحة مباحة لأي شكلٍ من أشكال الضمير الحسن.

*الأبارتايد: نظام الفصل العنصري في جنوب أفريقيا.

4. ترجمة الخطاب النسويّ تفكيكيًّا:

كنت قد ذكرت في موضعٍ سابقٍ أن التفكيكية لم تقتصر على الأدب والفلسفة، بل خرجت منهما وامتدَّت إلى مختلف العلوم الإنسانية والاجتماعية والسياسية والجندرية وغيرها. وعلى الرغم من دنوِّ التفكيكية من الدراسات النسوية، إلا أنها لم تتمكن، في بادئ الأمر، من النفاذ إليها تمامًا. وهو ما يتلاقى وتصريح دريدا المشهور: "التفكيكية بالتأكيد غير نسويةٍ". فالتفكيكية، بتعريفها الأول، ممارسةٌ تنقيبيةٌ تسعى إلى إفناء الثنائيات الضدية وهدم المبدإ الذي تقوم عليه. وبذلك تلغي التفكيكية التصنيفين الذكري والأنثوي معًا وتقضي على أي فارقٍ بين ذاتٍ وأخرى.

ونشأت النسوية في كنف الحداثة، إلا أن ما بعد الحداثة أَثَّرَ فيها، إذ أَثَّرَت النظريات بعد الحداثية وبعد البنيوية والتفكيكية تأثيرًا بالغًا في النسوية. وأدَّت هذه النظريات دورًا مهمًّا في توجيه النظرية النسوية إلى دراسة اللغة والتعامل مع النصّ بوصفه خطابًا إيديولوجيًّا بعد أن كان توجُّه النسوية الأساس منحصرًا في المطالبة بالمساواة والندية. ووجدت النسوية ضالتها في التفكيكية على نحوٍ خاصٍّ لتقويضها أنظمة التسلط والهيمنة ومقاومتها إياها من داخلها. فانتهج النقد النسوي التفكيكية، وذلك لضرورة مساءلة واستيضاح الخطابات البنيوية السائدة التي كانت ترتدي عباءةً نسويةً وتستبطن ميتافيزيقيا ذكوريةً سلطويةً عصيةً على الاختراق، ولحاجته إلى تأسيس سردياتٍ

مغايرةٍ يمكن أن تُبنى عليها هويةٌ أنثويةٌ إيجابيةٌ مستقلةٌ. واستلهمت النسوية من التفكيكية مبدأ نزع مركزية العقل واللوغوس المحتكر للحقيقة، ومن خلاله تمكنت النسوية من تقويض النظم المعرفية الميتافيزيقية السابقة، وهدم أنظمتها الضدية وخلخلة ثنائياتها وإعادة بنائها مجددًا على وفق معطياتٍ ومعايير جديدةٍ.

وتقوم استراتيجية التفكيك النسوية على تقويض التصور الذهني الذي رسّخته الفلسفة الغربية. فقد نظرت الفلسفة الغربية منذ نشوئها إلى المرأة نظرةً دونيةً. إذ نجد أن النساء عند أفلاطون يؤدّينَ دورًا ثانويًّا. أمّا عند أرسطو، فهن مقصيّاتٌ تمامًا وذوات عقولٍ غير مكتملةٍ. واقتفى روسو لاحقًا أثر الإغريق في تحقيرهم المرأة وعدّ النساء المصدر الأول للشر وجعل لهن عقابًا هو إخضاعهن الدائم لسلطة الرجل. ولم يختلف نيتشه عن روسو، وهو الذي جاء بعده بنحو قرنٍ، إذ حصر دور المرأة في الحياة بمهماتها البيولوجية وجعلها مجرد تابعٍ للرجل.

ومارست الخطابات التقليدية النسوية ظاهرًا السلطوية باطنًا تأثيرها بالاستناد إلى ثنائياتٍ ضديةٍ تحملها المفردة الواحدة، ثنائياتٍ ذات مدلولاتٍ مطلقةٍ تتخطى الماضي والمستقبل، ومن خلالها يهيمن أحد مدلولي الثنائية على المدلول الآخر ويهمّشه ويقوّضه. فأعادت هذه اللغة إنتاج الواقع كتراتبٍ هرميٍّ من القيم التي تحافظ على استمرارية القوى البطريركية السائدة. إن هذه التأثيرات السلطوية تتضاعف وتبرز بصورتها الأوضح من خلال عملية الترجمة. إذ تكشف الترجمة عن عدم تماسك هذه المفهومات التقليدية وعن الانقسام الداخلي داخل المعنى الواحد. ولا يُمكنُ، إلا من خلال قراءةٍ تفكيكيةٍ أولًا وترجمةٍ تفكيكيةٍ ثانيًا، الكشفُ عن التناقضات الداخلية في هذه الخطابات وتحريرها منها، تقول غاياتري سبيفاك: "الترجمة هي ميدان السلطة" (Spivak, 2008). في هذا السياق، أُنظر في القسم الآتي في ترجمة عددٍ من المفردات النسوية، وأناقش استراتيجية ترجمة الاستعارة المجندرة تفكيكيًّا.

4.1. ترجمة المصطلح النسويّ:

4.1.1. Écriture Féminine:

أتناول المفهوم النسوي المشهور (Écriture Féminine) الذي طورته إيلين سيكسو، التي أثّرَت فيها تفكيكية دريدا، بالتعاون مع عددٍ من النسويات الفرنسيات في السبعينيات، والذي تذهب من خلاله إلى أن التمييز بجميع أشكاله وسياساته من نتاج اللغة، وتدعو المرأة إلى ممارسة

كتابةٍ نسائيةٍ لا تقوم على نظام الاختلاف والمنطق الثنائي للخطاب الرمزي، بل كتابةٍ تنطلق من تجربة المرأة الخاصة وخبراتها الجسدية وطاقتها الجنسية. وقد بينت سيكسو أن الرجل هو الذي يتمتع بالصفات الإيجابية: القوة، والفعالية، والعقل، في حين لا تتصف المرأة إلا بالصفات السلبية المعاكسة، محاولةً بناء نظامٍ خاصٍّ بالأنثى لإنتاج المعاني والقيم. وتقتفي سيكسو أثر دريدا في أسلوب الكتابة، فتستحدث مصطلحاتٍ خاصةً بها وتتلاعب بالألفاظ. وتشير إلى هذا النوع من الكتابة بوصفه شكلًا من أشكال المقاومة.

وقد تُرجِم المصطلح إلى العربية ترجمةً حرفيةً دون التوغل في معناه أو مراجعة الفرضيات الراسخة داخل ترجمته المختارة. فقد جاءت إحدى ترجماته العربية على النحو الآتي: الكتابة المؤنّثة (موريس، 2002، ص292). في حين نجد أن ترجمته الإنكليزية هي Women's Writing لا Feminine Writing. ومن الممكن أن تكون الترجمة العربية الصحيحة هي: الكتابة النسائية. وهي ترجمةٌ تفكيكيةٌ تُراعي ما تحمله صفة "مؤنث" من عوامل ثقافيةٍ واجتماعيةٍ وإقصائيةٍ لأنواعٍ اجتماعيةٍ معينةٍ وتتصدى لها. فقد اقترحت الناقدة الأمريكية إلين شووالتر ثلاثة مصطلحاتٍ لثلاث مراحل تاريخيةٍ أساسيةٍ واسمة لأدب المرأة، وأشارت إلى العلاقات المتشابكة المركبة بين هذه المصطلحات الثلاثة: (Female، Feminine، Feminist). فكلمة مؤنث (Feminine) تشير إلى الصفات المطابقة للأنثى التي اتفق عليها مجتمعٌ ما أو إلى المعايير التي تضعها ثقافةٌ ما لتحدد من خلالها ما يكونه المؤنث وما لا يكونه، بما يُعَدّ ترسيخًا لصورة المرأة التقليدية وتحجيمًا لوجود المرأة.

4.1.2. Réécriture au Féminin:

استحدثت مؤخرًا حركة الترجمة النسوية في كندا مصطلحًا جديدًا هو (Réécriture au Féminin)، وهو امتدادٌ لمفهوم (Écriture Féminine)، إلا أنه يختلف عنه في أنه أكثر إدراكًا لطبيعة اللغة المبنية. وبدلًا من ترسيخ الاختلاف الجنسي في اللغة، يسهم المفهوم في كشف طبيعة اللغة المتلاعب بها والقيود المفروضة عليها ثقافيًّا. وترجمته العربية كانت حرفيةً أيضًا غير آبهةٍ بسياق المفردة التاريخي، فقد تُرجم على النحو الآتي: إعادة الكتابة في الأنثى (غينتسلر، 2007، ص461). وقد يكون الترجمة الصحيحة هي: إعادة الكتابة بالصيغة الأنثوية.

4.1.3. Gynocriticism:

مصطلحٌ آخر صكَّته إيلين شووالتر هو (Gynocriticism)، وهو يشير إلى النقد الإيجابي الذي تمارسه المرأة على النصوص التي تكتبها النساء، إذ تعرّفه شووالتر بأنه: إطارٌ أنثويٌّ لتحليل

أدب المرأة. فمن خلال هذا المفهوم تتصدى شووالتر لمفهوم النقد النسوي Feminist Critique (جامبل، 2002، ص338) السلبي الذي تمارسه النساء على النصوص التي يكتبها الذكور. وقد تُرجم هذا المصطلح ترجماتٍ عربيةً عدةً، منها: نقد النساء، ونقد المرأة، والنقد الأنثوي. وقد تكون الترجمة الصحيحة: النقد النسائي.

4.2. ترجمة الاستعارة المجندرة تفكيكيًّا:

أقف الآن على ترجمة الاستعارة إلى اللغة العربية. كان توماس فرانكلين أول من أشار إلى المترجم بوصفه مغتصبًا لسلطة المؤلف والنصّ في آنٍ واحدٍ. وحين يغدو المترجم مؤلفًا بسبب عملية الاغتصاب هذه يمارس على النصّ نوعًا من الغزو الأيديولوجي والثقافي، إذ تشكل الاستعارة أحد مواقع هذا الغزو الثقافي. وتُعرَّفُ الاستعارة لغةً بأنها رفع الشيء وتحويله من مكانٍ إلى آخر، أمّا اصطلاحًا فهي استعمال كلمةٍ لغير ما وُضِعَت له، وأصلها التشبيه، وغرضها تجسيد المعنى وتقريبه وإبرازه. وعلى هذا النحو، نجد الكثير من الاستعارات المترجمة على أساسٍ جندريٍّ ترجماتٍ محمَّلةً بالرموز الثقافية النمطية. فهناك الاستعارات التي تنصّب المرأة مثالًا للفضيلة والعفة والطهر، وأخرى تجعلها موضوعًا للتملك، وأخرى تسمها بالغواية والفتنة والشر. وكثيرًا ما يكون النصّ الأصل بريئًا من هذه الجندرة، إذ يحدث هذا التصوير المجندر في عملية الترجمة خاصةً ويكشفُ عن علاقات القوة القائمة بين الجنسين. أتناول على سبيل المثال الاستعارة الآتية من قصيدة **Le Serpent qui danse** لشارل بودلير "**Sous le fardeau de ta paresse**"، وقد تُرجمت بـ"تحت عبء فتورك" (بودلير، ص34). في حين أن كلمة **paresse** تعني التواني والتباطؤ لا الفتور. ومثالٌ آخر من قصيدة **For Marilyn** لتشارلز بوكوفسكي "**your sure body lit candles**"، وقد تُرجمت الاستعارة بـ"أضاء جسدك الفادح شموعًا" (بوكوفسكي، ص27)، في حين أن كلمة**sure** تعني الثقة والثبات والسكون والاطمئنان لا الفدح. وفي أمثلةٍ أخرى، يُترجم صفاء المرأة طهرًا، وحسنها إثارةً، ورقتها ضعفًا. وفي كتاب **الترجمة والحرف أو مقام البعد**، يدعو أنطوان بِرمان إلى ترجمةٍ حرفيةٍ، ويرى أن التمسك بحرفية النصّ الأصل هو الاستراتيجية الوحيدة التي يمكن أن تحول دون نزعات التحريف ومحاولات إخضاع النصّ أو تملكه لغاياتٍ جندريةٍ أو عرقيةٍ أو ثقافيةٍ. وبذلك تحذو ترجمة بِرمان الحرفية حذو ترجمة شلايرماخر التعجيمية وترجمة فينوتي التغريبية وترجمة لويس الانتهاكية، وجميعهم يدعون إلى الحفاظ على خصوصية النصّ الأصل واختلافه والاعتراف بغيريته، إذ "إن الحرفية ليست هي النمط السهل والأول، بل هي النمط النهائي" (بِرمان، 2010،

ص139). وفي هذا السياق، تجدر الإشارة إلى أن الترجمة الحرفية هنا لا تعني ترجمة الكلمة على حدةٍ دون الإحاطة بالسياق العام. يقول بِرمان: "ليست الحرفية هي الترجمة كلمة – كلمة، بالمعنى المدرسي أو الفيلولوجي والتي تدعم التعليق ... لأن مثل هذه الترجمة المعروفة بأفقيتها وخطيتها، عاجزةٌ عن إبراز مختلف المستويات المدعمة للأصل ولكثافة الدالة" (المرجع نفسه، ص137).

إن القوى العاملة في الاستعارة هي أنفُسُها قوى تفكيكها؛ لأنها قوًى متنافرةٌ متضادةٌ. وقد سعى دريدا إلى إبراز هذه القوى وتحديد الحركات النمطية في النصّ بُغيةَ قلب اللغة على نفسها وكشف الطابع التخيلي لأيّة حقيقةٍ قائمةٍ. إن بناء "هوية أنثوية إيجابية" (Jacobus, 1979, p. 67) لا يمكن أن يتحقق إلا من خلال تفكيك تراتبيات الأضداد الثنائية وعلى أساس نسقٍ مختلفٍ من المعاني والقيم. يقول أنتوني بيم: "مثلما يتطلب التفكيك بحثًا عن المعنى لكشف الاختلافات، تتطلب الترجمة إيهان القارئ الخارجي بنقل المعنى من أجل إحداث اختلافاتٍ داخليةٍ" (Pym, 1995, p. 13).

المراجع العربيَّة:

- بِرمان، أنطوان. **الترجمة والحرف أو مقام البعد**. ترجمة عز الدين الخطابي. ط1. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2010.
- بودلير، شارل. **أزهار الشر**. ترجمة حنا الطيار وجورجيت الطيار. (نسخة مجانية متاحة في الإنترنت).
- بوكوفسكي، تشارلز. **محترقًا في ماء، غريقًا في لهيب**. ترجمة عبير الفقي. (نسخة مجانية متاحة في الإنترنت).
- جامبل، سارة. **النسوية وما بعد النسوية**. ترجمة أحمد الشامي. ط1. القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، 2002.
- دريدا، جاك. **أحادية الآخر اللغوية**. ترجمة عمر مهيبل. ط1. الجزائر: منشورات الاختلاف، 2008أ.
- دريدا، جاك. **استراتيجية تفكيك الميتافيزيقيا: حول الجامعة والسلطة والعنف والعقل والجنون والاختلاف والترجمة واللغة**. ترجمة عز الدين الخطابي. ط1. الدار البيضاء: دار أفريقيا الشرق، 2013.
- دريدا، جاك. **أطياف ماركس**. ترجمة منذر عياشي. ط2. حلب: مركز الإنماء الحضاري، 2006.
- دريدا، جاك. **في علم الكتابة**. ترجمة أنور مغيث ومنى طلبة. ط2. القاهرة: المركز القومي للترجمة، 2008ب.
- دريدا، جاك. **هوامش الفلسفة**. ترجمة منى طلبة. ط1. القاهرة: دار التنوير، 2018.
- روبنسون، دوجلاس. **الترجمة والإمبراطورية: نظريات الترجمة ما بعد الكولونيالية**. ترجمة ثائر ديب. ط1. القاهرة: المشروع القومي للترجمة، 2005.
- شتلويرث، مارك وكووي، مويرا. **معجم دراسات الترجمة**. ترجمة جمال الجزيري. ط1. القاهرة: المركز القومي للترجمة، 2008.
- غينتسلر، إدوين. **في نظرية الترجمة: اتجاهاتٌ معاصرة**. ترجمة سعد عبد العزيز مصلوح. ط1. بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2007.
- موريس، بام. **الأدب والنسوية**. ترجمة سهام عبد السلام. ط1. القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، 2002.
- نيوبرت، ألبرت وشريف، غريغوري. **الترجمة وعلوم النص**. ترجمة محيي الدين حميدي. الرياض: جامعة الملك سعود، 2002.

المراجع الأجنبيَّة:

- Derrida, Jacques, *Le Monolinguisme de l'autre*, Paris: Galilée, 1996.
- Derrida, Jacques, *Monolingualism of the Other*, Translated by Patrick Mensah, California: Stanford University Press, 1998.
- Derrida, Jacques, *Spectres de Marx*, Paris: Galileé, 1993.

– Derrida, Jacques, *Specters of Marx*, Translated by Peggy Kamuf, New York and London: Routledge, 1994.

– Hill, Leslie, *The Cambridge Introduction to Jacques Derrida,* Cambridge: Cambridge University Press, 2007.

– Jacobus, Mary, *Women Writing and Writing about Women*, London: Croom Helm, 1979.

– Newmark, Peter, *Approaches to Translation*, Oxford, New York: Pergamon Press, 1981.

– Pym, Anthony, "Doubts about Deconstruction as a General Theory of Translation", São Paulo: *TradTerm*, 2 (1995), 1118–.

– Spivak, Gayatri Chakravorty, "More Thoughts on Cultural Translation"، (2008 April) Retrieved from https://transversal.at/transversal/0608/spivak/en.

– Venutti, Lawrence, "Translating Derrida on Translation: Relevance and Disciplinary Resistance", *The Yale Journal of Criticism,* Volume 16, Number 2, Fall 2003, Baltimore: Johns Hopkins University Press.

– Venutti, Lawrence, and Baker, Mona, *The Translation Studies Reader*, London: Psychology Press, 2000.

مُشكلاتُ الترجمةِ الأدبيَّة

لوك ليفغرين

أستاذ اللغة العربيَّة والترجمة والعميد المقيم في كلية ماذر هاوس

بدأتُ الترجمة في السنة الأخيرة لبرنامجِ الدكتوراة حين كنتُ مُحتاجًا إلى مشروعٍ إبداعيٍّ. كلَّمتُ أستاذًا من الأساتذة في برنامجِ اللغةِ العربيّة في جامعة هارفارد حيث كنتُ أدرس الأدبَ المقارن، وسألتُهُ: كيف أجد كتابًا أستطيع أن أترجِمَهُ؟ لِحُسنِ الحَظ، قال لي أستاذي إنّ له صديقًا قد كتب روايةً وما زال يبحث عن مترجمٍ. ذلك الكاتب كان محسن الرملي، وتلك كانت روايتَهُ الثانية **تمر الأصابع**. بعد ذلك عرّفني أستاذي بنجوى بركات التي أتاحَت لي فرصة ترجمة روايتِها **يا سلام**. واستمرّ حَظّي، بوصفي مترجمًا، عندما كلَّمتُ أستاذًا عربيًّا آخر في مدينة بستون وَاقتَرَحَ عليَّ أن أترجم روايةً جديدةً أَرسَلَها إليه أصدقاؤُه في الخليج. هذه الرواية كانت **ساعة بغداد** التي أَلَّفَتها شهد الراوي.

وفي السنوات الثماني التي ترجَمتُ فيها الأدب العربيّ، وجدت عدة مُشكِلاتٍ تتردّد في كثيرٍ من المشروعات. والاختلافات بين العربيّة والإنكليزيّة، في البُنْيَة اللغويّة أو الأساليب الأدبيّة العاديّة، تُسَبِّب بعض هذه المشكلات، وعلى المترجم اِتِّخاذ قَراراتٍ استراتيجيّةٍ في كلِّ صفحةٍ، بل في كلِّ سطرٍ، بشأن كيفيّة تبليغ معنى الرواية وأسلوبِها في إطار صناعة نصٍّ أدبيٍّ في لغة الهدف وهي لغةٌ مختلفةٌ كليًّا، وهناك قراراتٌ تتعلّق بتركيب الجملة واختيار الكلمة حسب معناها الأساسيّ ومعناها المفهوم. ونجد صُعوباتٍ أيضًا في ترجمة جملٍ تحتوي عناصر مهمةً من الثقافة العربيّة التي لا يشترك

فيها الجمهور في لغة الهدف. وفي هذه المُداخَلة أريد أن أقدم بعض الأمثلة لهذه المشكلات وطريقتي المعتادة في حلِّها.

أبدأ بمثالٍ من مشروعي الحالي لترجمة نصوصٍ ساخرةٍ كُتبت مؤخرًا في العراق. إذ نجد في أحدها شخصيةً موصوفةً على النحو الآتي:

"سلمان الأطرش طائفيٌّ مَقيتٌ، يبحث عن يَزيد في وجوه الناس في الشارع، ويَزيد بالنسبة له كلّ شخصٍ لا يتبع آل الحكيم أو ليس منخرطًا في جيش المهدي، ولم يتمشَّ 200 كيلومتر فقط من بيته إلى النَّجف، في الخامس عشر من كلّ شعبان. سلمان لا يصلّي، ولم يحفظ سورةً من القرآن، بما في ذلك {قُلْ هُوَ اللهُ أَحَدٌ} [(**القرآن الكريم**، "سورة الإخلاص"، الآية 1)]".

وقد ترجمتُ الفِقْرة على النحو الآتي:

"Salman the Deaf is an odious sectarian. He looks for the arch-traitor Yazid in the faces of people in the street, and Yazid, in his view, is every individual who does not follow the Hakim family, everybody who has not joined the Mahdi Army, and all those who do not stroll the mere 200 kilometers from Thawra to Najaf every year to celebrate the birthday of the twelfth Imam on the 15th day of Sha'ban. Salman does not pray, and he has not memorized any sura of the Qur'an, not even the 112th, which only has four verses".

ففي ترجمة هذه الفقرة، كان عليّ أن أفكّر في المعلومات الإضافيّة التي يحتاج إليها قارئُ التَّرجمة حتى يفهم معنى النصّ وسُخريتَهُ من الطائفيّة. على وجه العُموم، أفضِّل تجنُّب التعليقات الهامشيّة في أسفل الصفحة؛ لأنها تقطَع عملية القراءة وتُغيّر شكل النصّ. والأحسن في رأيي أن نُضَمِّنَ الشرح داخلَ جُمَلِ الترجمة. ففي هذا المثال أضفتُ شرحًا قصيرًا ليَزيد بأنَّهُ الخائن الكبير، وبعد هذا التفصيل الأساسيّ أَترُك للقارئ أن يلجَأ إلى **ويكيبيديا** لمزيدٍ من المعلومات. ثم أَذكُر المناسبة الدينيّة لَمشي الشيعة إلى النجف في شهر شعبان. أمّا السورة من القرآن، فأشرح أنها قصيرةٌ جدًّا، وبدلًا من الإتيان بآيتِها الأولى أشير إليها برقمِها حسب طريقةِ الإشارة العاديّة إلى الكتاب المقدس لكي يستطيعَ القارئ غير المسلم أن يَجِدَها. أمّا آل الحكيم وجيش المهدي، فتحتاج هاتان المنظمتان إلى شرحٍ أطول في تعليقٍ هامشيٍّ.

والمثال التالي من رواية **حدائق الرئيس** وهي رواية محسن الرملي الثالثة، وفيها يقتبس المؤلف آيةً من القرآن: {فَمِنهُم مَّن قَضى نَحبَهُ وَمِنهُم مَّن يَنْتَظِرُ} (**القرآن الكريم**، "سورة الأحزاب"،

الآية 23)، ولا يشير الكاتب إلى مصدر الجملة، وأنا لم أُدرِكْ أهميتَهُ في قراءتي للرواية. مع ذلك، لأني لم أفهم معنى الجملة، سألتُ صديقًا عراقيًّا عنها، فشرح لي معنى الكلمات ومصدرَها الذي لاحَظَهُ صديقي فورًا. ففي الرواية، تأتي الجملة في وصف هرب الجيش العراقيّ على الطَّريق الدوليّ الرابط بين الكويت والبصرة سنة ١٩٩١ وهجوم الطائرات الأمريكيّة عليهم. كانت تلك اللحظة مأساويّةً في الرواية كما في التاريخ، ويستخدم الكاتب كلماتٍ من القرآن تتعلّق بمأساةٍ أخرى لتكون وسيلةً تؤثّر في القارئِ العربيّ. كان من الضروريّ أن أقرِّر كيف أترجم الكلمات وأُعبِّر عن قُوَّتِها. في ترجمتي للجملة استعملتُ التناظُر والإيجاز وعبارةً غير عاديّةٍ عن الموت كي أنقُل الشحنة الانفعاليّة للمَقطَع:

"There were those who had met their end and those who waited".

لكنني، للأسف، لم أنجح في الإشارة إلى أهمّيّة المصدر للكلمات بالعربيّة. ولو كانت لديّ فرصةٌ أُخرى لترجمةِ المَقطَع، لَبَحَثْتُ عن اقتباسٍ من الثقافة الغربيّة ينقُل المعنى ويشدّد على أهمية اللحظة بإشارةٍ إلى سياقٍ مأساويٍّ معروفٍ.

وأنا أرى أنّ أصعب ما في عمليّةِ الترجمة أمران؛ أوَّلهما اختيار الكلماتِ الإنكليزية المناسبة؛ وثانيهما تركيب الجمل بحيث تبدو جملًا مكتوبةً أصلًا بالإنكليزيّة. ويحتاج هذان الأمران إلى إعادة القراءة والتحرير مراتٍ كثيرةً. أمّا اختيارُ الكلمات فيوجَد مثالٌ في ترجمةِ الأسماء في **حدائق الرئيس**. فالأسماء التي مثل "أبناء شق الأرض"، و"إبراهيم قسمة"، و"طارق المندهش" مهمّةٌ جدًّا؛ لأنّها تتكرَّر كثيرًا في الرواية وتؤثِّر في رؤيةِ القارئ لأبطالِ القصة. فاللقب "أبناء شق الأرض" يصبح (Sons of the Earth Crack). وكانت ترجمة كلمة "شق"، التي تعني (crack)، أصعب وأهم؛ فزيادةً على معناها الأساسيّ المباشر، وهو فتحٌ ضيقٌ في الأرض، هناك معنًى ثانٍ في الرواية متعلِّقٌ بالجسد النِسائيّ. كنتُ محتاجًا إلى كلمةٍ ذات معنًى عاديٍّ وهو، في الوقت نفسِهِ، داعِرٌ. أمّا اسم "إبراهيم قسمة" فتَرْجَمْتُهُ بـ(Ibrahim the Fated) مَعَ استِخدامِ اسمِ المفعول وكلمة (fate). وهذه الكلمة لا تساوي تمامًا نظيرَها بالعربيّة ولكن بين المُفرَدات الإنكليزيّة المتعلِّقة بالقدر والنصيب والقسمة كلمة (fate) أشمل وأكثر استعمالًا. و"طارق المندهش" يصبح (Tariq the Befuddled) في ترجمتي. والكلمة العاديّة لـ"مندهش" هي (surprised)، وهذه الكلمة أحسن من ناحيةِ التلاعُب بالكلامِ الذي نَجِده لاحقًا في الرواية، ومع ذلك اخْتَرْتُ (befuddled)؛ لأنّ هذه الكلمة أكثر مُلاءَمةً وفاعِليّةً في اللقب، لكونها نادرةً وذات صوتٍ معيّنٍ يُشير إلى المعنى.

أمّا تركيب الجمل فكل جملةٍ لُغزٌ مع عدّة احتمالاتٍ ممكنةٍ في الترجمة. ولا يوجد إمكانٌ صحيحٌ واحدٌ فقط وإمكانات مخطئةٌ كثيرةٌ، بل كل إمكانٍ أفضل أو أسوأ حسب نِيَّةِ المترجم. وللتمثيل، أقدم جملةً واحدةً من **ساعة بغداد**، ففي هذين السطرين أمثلةٌ كثيرةٌ لقَراراتِ المترجم:

"أَمسَكَت بيدي وطارَت بي عاليًا فوق بيوت بغداد القديمة، رُحنا نَرتَفِع في الهواء، ونرتفع ونرتفع حتى صِرنا مِثلَ نحلتين صغيرتين لا يراهما أحدٌ".

يمكنني أن أكتب عشر ترجماتٍ مختلفة لهذه الجملة، كلُّها صحيحٌ وكلُّها يَنقُل معنى الكلمات. أمّا الخِيار الأحسن فيتعلَّق بعوامل مثل السياقِ السرديّ وصوتِ الراوية وعناصر أخرى في النصّ مثل التشديد والإيقاع وكيفية التعبير عن تلك العناصر بالإنكليزية. فمن بين الاختيارات: أي واحدٍ من المُرادِفات الكثيرة للفعل "أَمسَكَ"؟ هل أستخدِم حرف جرٍّ مع "يد"، أو أُعامِلُها معاملةَ المفعول به؟ هل صفة "القديمة" تَنطَبِق على البيوت أو على بغداد؟ هل أُحوِّل بعض الأفعال المُصَرَّفة إلى جملة حالٍ لأنّ وجود سلسلةٍ طويلةٍ من الأفعال غير عاديٍّ في الإنكليزية؟ كيف أشدّد في الارتفاع بطريقةٍ توافق تكرارَ الفعل ثلاث مراتٍ؟ هل تمييزُ المثنى مهمٌّ إلى درجة أن أُضيف كلمةَ الاثنتين بالإنكليزية بدلًا مِن استخدامِ الجَمع العام؟ إلى غير ذلك. في نهاية الأمر تَرجَمْتُ الجملة على النحو الآتي:

"She took me by the hand and flew with me high above the old houses of Baghdad. We kept rising, climbing higher and higher until we became small as bees that vanished into thin air".

ولعلَّ مُتعة عمليّةِ الترجمة تكمُنُ في الغَوص في ألغازٍ ليس لها حلٌّ واحدٌ.

جهودُ الأُدباءِ والنُّقّادِ المغاربةِ في ترجمةِ السيرة العالميَّة لثربانطيس

إدريس الجائي نموذجًا

د. هدى المجاطي
باحثةٌ وأكاديميَّةٌ ورئيسة رابطة كاتبات المغرب، فرع طنجة

تسعى هذه المداخلة إلى تسليط الضوء على طبيعة العمل الترجمي الذي اضطلعت به أقلامٌ عربيةٌ، منذ أواخر القرن التاسع عشر والعقود الخمسة الأولى من القرن العشرين وما تلا ذلك، وتروم كذلك التعريف بجهود المغاربة في العمل نفسه، والنمذجة لها بما فعله الأديب الناقد والشاعر إدريس الجائي (1922–1977) لاتِّسام عمله بميزات الدقة والشمول وانتقاء أكثر العناصر دلالةً في نموذج هذه السيرة العالمية.

وهي مدخلٌ لتيسير الولوج إلى الاهتمام بالترجمة في شمال المغرب في مُدَّةٍ كان هاجس المغاربة فيها منصبًّا على سؤال النهضة أُسوةً بأدباء المشرق العربي ومفكِّريه، مع ميزة كون أدباء شمال المغرب أقرب إلى الثقافة الإسبانية من غيرهم لظروفٍ تاريخيةٍ معلومةٍ، في مقدّمتها ظرف الاحتلال الإسباني.

أوَّلًا. أثر ضون كيخوطي في الثقافة العربيَّة المعاصرة:

1. ترجمات ضون كيخوطي إلى العربيَّة:

صدرت الترجمات الأولى لـ **ضون كيخوطي** إلى الإنجليزية والفرنسية في حياة ثربانطس نفسه؛ فكانت الترجمة الإنجليزية سنة 1612، والفرنسية سنة 1614، وتلتها اللغات الأخرى مبكرًا، إذ

صدرت الألمانية سنة 1621، والإيطالية سنة 1622، والهولندية سنة 1657، والروسية سنة 1769، في حين تأخرت الترجمات العربية إلى النصف الأول من القرن العشرين، إذ وردت أول إشارةٍ إلى الكيخوطي عربيًّا في نحو سنة 1860 ضمن الكتابات الصحفية لأحمد فارس الشدياق في صحيفته "الجوائب" التي اهتمت بالشرق والغرب. وفي سنة 1923، صدرت عن المطبعة السلفية في القاهرة ترجمةٌ موجزةٌ منقولةٌ عن الكتب المدرسية الفرنسية، أنجزها العراقي عبد القادر رشيد، وقد تخللها كثيرٌ من الصور والرسوم المنقولة.

وفي المغرب، ظهرت ترجماتٌ لـ **ضون كيخوطي** مع إدريس الجائي[1] والتهامي الوزاني[2] واللبنانيينِ نجيب أبو ملهم[3] وموسى عبود[4]، ففي سنة 1947 أصدرت المندوبية السامية الإسبانية بالمغرب (نيابة الأمور الوطنية –مكتب الترجمة الإسبانية العربية) كتاب **سرفانطيس أمير الأدبِ الإسبانيّ** بتأليف نجيب أبو ملهم وموسى عبود. ويقع الكتاب في إحدى وسبعين وثلاثمئة صفحةٍ تضمنت:

أ. تصديرًا شعريًّا عموديًّا في حق ثربانطيس:

تلكَ اليَراعُ بِمَنطقِ الإسبانِ	شَرَفٌ لِكُلِّ مفرق الأوطانِ
قَد غُصتَ في لُجَجِ الحياةِ مُشَمِّرًا	ونَشَلتَ دُرًّا حافِلًا بِمَعانِ
حَبَستَ مِن هذي البَرِيَّةِ منبضًا	نَبَضاتُهُ غابَت عن الأقرانِ
يا ذا البَصيرةِ والبَلاغةِ والنُّهى	هذا مقامُكَ مِن بَني الإنسانِ

1 . شاعرٌ ومترجمٌ مغربيٌّ، ولد بفاس سنة 1922 وبها درس وتعلم. رحل إلى شمال المغرب في بداية الأربعينيات، وانتقل إلى غرناطة ثم إلى باريس حيث عمل بالإذاعة. صدر له ديوان **السوانح** سنة 1971، وتوفي رحمه الله سنة 1977.

2 . عالمٌ مغربيٌّ من مواليد مدينة تطوان سنة 1903. تعلم القراءة والكتابة وحفظ القرآن الكريم على يد ثلةٍ من فقهاء تطوان. تولى إدارة جريدة "الحياة" التي أصدرها الأستاذ عبد الخالق الطريس في مارس من عام 1934. توفي رحمه الله سنة 1972.

3 . ولد عام 1914 في قرية بمهرين بلبنان، وانتقل في نهاية الأربعينيات إلى المغرب واستقر بتطوان حيث مارس التدريس، وعمل عضوًا في مكتب الترجمة الإسبانية وفي معهد الجنرال فرانكو للدراسات والأبحاث، وعمل أيضًا في الصحافة.

4 . محامٍ وكاتبٌ لبنانيٌّ، انتقل إلى المغرب في أربعينيات القرن الماضي واستقر بتطوان. عمل إلى جانب صديقه الأستاذ نجيب أبو ملهم في مكتب الترجمة الإسبانية وفي معهد الجنرال فرانكو للدراسات والأبحاث. أصدر مجلة "القوانين المغربية" سنة 1954، وهي مجلةٌ تُعنى بالدّراسات والأبحاث القانونية.

ب. مقدمةً تناولت:

- قدم التواصل بين الإسبان والعرب.
- كون إسبانيا العربية الصلة الوحيدة بين الشرق والغرب.
- تأثير اللغة العربية وآدابها في اللغة والأدب الإسبانيين.
- اقتباس الأدب الأندلسي من البيئة الأندلسية ما أضفى عليه سماتٍ خاصةً.
- قلة انتشار الأدب الإسباني في الأقطار العربية، وأن هذا الأمر يمس حتى أعلى الفئات العربية المثقفة.
- أنَّ هدف الإصدار هو نقل أمهات المؤلفات الأدبية الإسبانية إلى اللغة العربية، وأن هذا مشروعٌ واسعٌ وعرٌ.
- أنَّ استهلال المشروع الترجمي بثربانطيس لكونه أمير الأدباء الإسبان على وجه الإطلاق.
- تزامن تاريخ هذا الإصدار مع الذكرى المئوية لميلاد ثربانطيس.

ج. توطئةً تضمنت الإلماع إلى السياق التاريخي في زمن كارلوس الخامس (1547م) حامل تاج إسبانيا وتاج الإمبراطورية الألمانية، وهو يواجه حركة البروتستانت وخطر الأتراك في عهد السلطان سليمان القانوني.

د. القسم الأول، المكون من أربعة فصولٍ تحدثت عن ثربانطيس من الميلاد إلى الوفاة.

هـ. القسم الثاني، المكون من ثلاثة فصولٍ استَقصَت إنتاجه الأدبي بدءًا من كتابه الأول **لاغالاطية** ذي المنحى الأفلاطوني، فشاعريته، فمسرحياته، فرواية **ضون كيخوطي دي لا مانشا** من حيث جنسها الفروسي وشخصياتها ولغتها وتأثيرها في الصحافة والنقد الإسباني والدولي.

ولم يفُتْ مؤلِّفَي هذا الكتاب أن يتوقفا عند نماذج القصص المثالية لثربانطيس التي صدرت بمدريد سنة 1613، وهي:

- قوة الدم.
- الغجرية الصغيرة.
- الإسبانية الإنجليزية (وصفٌ للرحلات البحرية).

– الفتاتان.

– رنكونتي وكورطاديو (حياة اللصوص).

– الماسحة النبيلة.

– الزواج الخادع.

وفي سنة 1957 صدرت ترجمة الجزء الأول عن مكتبة الأنجلو المصرية، وقد أنجزها الدكتور عبد العزيز الأهواني، ولم يظهر الجزء الثاني. أمّا أشهر الترجمات إلى العربية فهي ترجمة الدكتور عبد الرحمن بدوي التي صدرت في القاهرة سنة 1965، وأُعيد نشرها في دمشق سنة 1998.

2. حضور ضون كيخوطي في الثقافة والآداب والفنون العربيَّة:

أ. في الشعر:

يحضر ضون كيخوطي في الشعر العربي رمزًا وُظِّف في مختلف الموضوعات، وأمثلة ذلك: قصيدة "دون كيشوت الثاني" لمحمد الفيتوري (بيروت، 1970)، و"ضون كيخوطي يقطع الطريق" لعبد الله حمادي، منشورة في مجلة "ألمينارا" الإسبانية سنة 1976، وديوان **رسائل إلى دون كيشوت** ليوسف الخال (بيروت، 1979)، و"دون كيشوت على فِراش الموت" لمحمد إبراهيم أبو سنه (القاهرة، 1985)، وديوان **كَم يَبعُدُ دون كيشوت** للشاعر المغربي محمود عبد الغني (الدار البيضاء، 2007)، وغيرها.

ب. في المسرح:

يحضر ضون كيخوطي في المسرحيات العربية، وأمثلة ذلك: المسرحية التي أعدها الدكتور محمد قارصي في دمشق عن الكيخوطية بعنوان "شحاذة ذي اليذل" سنة 1989، والمسرحية التي كتبها الأستاذ إبراهيم فتحي عشماوي بعنوان في "انتظار دون كيشوت" سنة 1998. ويكثر توظيف الكيخوطية في المسرح العربي بفلسطين، وربما يكون مردّ ذلك إلى حاجتهم إلى التذكير بالبطل المثالي دائمًا.

ج. في الروايـة:

أجمع الدارسون على أن رواية **ضون كيخوطي** شكلت نقطة تحولٍ، وولادةً للرواية الحديثة. وأبرز مثالٍ للروايات العربية التي عرضت لذكر الكيخوطية رواية **حارِسَة الظِّلال** التي تحمل

عنوانًا ثانويًّا آخر هو **دون كيشوت في الجزائر** للكاتب الجزائري واسيني الأعرج التي صدرت أولًا بالفرنسية سنة 1998، ثم بالعربية في السنة التي تلتها، ووردت بعض الاقتباسات من الكيخوطية في رواية **صلصال** للسورية سمر يزبك الصادرة في بيروت سنة 2005.

وما زالت هذه السيرة موضوع إيحاءٍ لكل أجناس الكتابة الشعرية والدرامية السردية في الغرب وفي البيئة العربية الحديثة والمعاصرة.

وجديرٌ بالإبراز أن فكرة الفروسية استلهمها ثربانطيس من التراث العربي، إذ لا وجود لهذه الفكرة في أدب القشتاليين، ولاريب أن إقامته في الجزائر قد مكنته من الاحتكاك بهذا التراث وبلورته في عمله ذي الصيت العالمي. ففي هذه السيرة ملامح انفتاحٍ وتلاقحٍ بين الثقافتين العربية والأجنبية (الإسبانية على وجه التحديد)، والقارئ العربي لا يحس بغربةٍ أو اغترابٍ وهو يقرؤُها.

ولغة سيرة ثربانطيس تميزت بِسِمات الدقة في الوصف والمزج بين الخيال والواقع في بناءٍ روائيٍّ جاذبٍ. وما زالت هذه السيرة تُطبَع طبعاتٍ جديدةً ومنقحةً في إسبانيا وفي مختلف دول العالم. واتُّخِذت هذه السيرة موضوعًا ومادَّةً لتربية الأجيال في إسبانيا، ويبدو ذلك في الصيغ المبسطة والمنوعة التي وجهت إلى الأطفال.

ثانيًا. جهود المغاربة في ترجمة ضون كيخوطي:

أسهَم الأدباء والنقاد المغاربة في ترجمة **ضون كيخوطي** منذ أربعينيات القرن الماضي. ومن هذه الترجمات ما أنجزه اللبنانيان نجيب أبو ملهم وموسى عبود، كما سبق الإلماع إلى ذلك، والعلامة التهامي الوزاني والشاعر والمترجم إدريس الجائي، وكلّهم عاش في شمال المغرب حيث ظهرت مجلاتٌ متخصصةٌ في الترجمة الأدبية مثل مجلتي "المعتمد"[1] و"كتامة"[2]، وفي مدينة تطوان على وجه التحديد، إذ كانت هذه المدينة عاصمةً ثقافيةً انفتح أدباؤها ومفكروها على الآداب العالمية في الشرق والغرب.

---

1 . مجلةٌ عربيةٌ إسبانيةٌ تُعنى بالترجمة الأدبية، أسستها الشاعرة الإسبانية ترينيداد مركادير برفقة الأستاذ إدريس الديوري سنة 1947 بمدينة العرائش بالمغرب.

2 . مجلةٌ أدبيةٌ ثقافيةٌ متخصصةٌ في ترجمة النصوص الشعرية والنثرية، صدرت بتطوان سنة 1953، وهي ملحقٌ لمجلة تمودة.

وصدرت ترجمة اللبنانيينِ نجيب أبو ملهم وموسى عبود في كتابٍ عنوانه **سرفانطيس أميرُ الأدَبِ الإسبانيّ** عن المطبعة المهدية بتطوان سنة 1947. وترجم التهامي الوزاني الفصول الثمانية الأولى من رواية **ضون كيخوطي** سنة 1946 ثم أعاد النظر فيها سنة 1950، ونشر أجزاءً من هذه المتابعة على صفحات جريدة "الريف"[1]، ثم طبعت سنة 1953، ولم يتوقف عن الترجمة التي لم تنشر كاملةً حتى اليوم، بعد أن اشتغل عليها على مدى سنواتٍ طويلةٍ.

وتظلّ الترجمة التي أنجزها إدريس الجائي من أهم الترجمات، وهي التي سنتوقف عندها، وقد نشرت في جريدة "الوحدة المغربية"[2] بدءًا من العدد 195 (الصادر في شعبان من عام 1360هـ/ 29 من غشت عام 1941م)، وجعل عنوانها **في الأدَبِ الإسبانيِّ: مَقالَةٌ سيريَّةٌ نَقدِيَّة**، ومهَّد لها بقوله: "أعرض على القراء، بما يمكننا من التبسيط، صورةً جليةً عن الأدب الاتباعي، مقدمين إليهم خير شخصيةٍ تمثله أحقَّ تمثيلٍ، تلك هي شخصية ثرفانطيس، مستوفين أوَّلًا البحث في شخصيته وحياته وقيمته الأدبية، وشهرته الذائعة في عالم الأدب على العموم، والرواية على الخصوص، وثانيًا في مؤلفاته مدقِّقين بصورةٍ خاصَّةٍ في روايته الخالدة **ضون كيخوطي** التي أحاول أن أقدم إلى أدبنا العربي أسنى خدمةٍ أستطيعها بترجمتها إلى لغة الضاد، ناشرًا بحول الله في الأعداد القريبة بضعة فصولٍ ما أشكُّ في أن الذين لم يسعفهم الحظ بقراءتها في لغتها الأصلية سيجدون فيها كثيرًا من اللذة والطرافة".

وفيما يأتي بسطٌ لمضمون مقالاته السير/ النقدية:

- **الحلقة الأولى**: عنوانها "حياة ثربانطيس"، وقد أكد فيها أن المطّلع على حياة ثربانطيس المعقدة لا يستطيع أن يفسر ازدهار عبقريته بروايةٍ تُعَدّ من خير ما أثمرته العبقرية البشرية في مختلف عصورها. وتوقف الجائي عند ميلاد ثربانطيس، مشيرًا إلى أن أغلب الذين تصدوا للبحث في حياته لم يتفقوا على اليوم والشهر اللذين ولد فيهما، إلا أن أغلبهم يؤكدون أنه ولد في 29 من شتنبر سنة 1547، وأن مسقط رأسه قرية إيناريس.

1 . جريدةٌ وطنيةٌ سياسيةٌ ثقافيةٌ حرةٌ أسبوعيةٌ، أسسها التهامي الوزاني وتولى إدارتها الأستاذ مصطفى أفيلال. صدر أول عددٍ منها يوم 27 من غشت عام 1936.

2 . جريدةٌ إسلاميةٌ وطنيةٌ ثقافيةٌ حرةٌ، أسسها العلامة محمد المكي الناصري سنة 1937، وكان يديرها الأستاذ عبد السلام التمسماني، وصدرت في السنة نفسها باللغة الإسبانية.

- **الحلقة الثانية:** تابع فيها الحديث عن حياة ثربانطيس منذ طفولته إلى حين بلوغه الثانية والعشرين من عمره وسفره إلى روما، حيث اشتغل أول الأمر خادمًا للكاردينال خوليو أكوابيبا، وانضمامه إلى فيلقٍ ومشاركته في كبريات المعارك.

- **الحلقة الثالثة:** خصصها للحديث عن ثربانطيس أيام إقامته في البرتغال، وفي لشبونة الجميلة التي كانت بلسمًا لجراحاته النفسية المتوالية، إذ فتحت نفسه للحياة، وخياله للشعر، وعبقريته للإنتاج.

- **الحلقتان الرابعة والخامسة:** تابع فيهما الجائي التعريف بحياة ثربانطيس في جميع مراحلها، إلى حين وفاته سنة 1616.

- **الحلقة السادسة:** خصصها للحديث عن القسم الأول من رواية **ضون كيخوطي** الذي كان يُهَيَّأ للطبع في مجريط سنة 1604 وقُدِّم إلى المكتبات وإلى جمهور القراء سنة 1605. وعلى الرغم من أن الغرض الأساس للرواية، كما صرح ثربانطيس في مقدمتها، هو تحطيم سلطان كتب "الفروسية المشاءة" الذي كان مستبدًّا بعقول الشعب، فإن الشعب لم يسعه إلا أن ينوه بالرواية ويصفق لها تصفيقًا حادًّا.

وبعد، فإن الهدف الأساس لهذه المداخلة هو إبراز قيمة السيرة العالمية لثربانطيس: أصولها وامتداداتها وأشكال حضورها في مكتوب النقاد والأدباء والمترجمين العرب، وإبراز المجهود الكبير والمتميز الذي بذله الشاعر والناقد والمترجم إدريس الجائي.

وكذلك تسعى إلى إضاءة العمل الترجمي بمجموعةٍ من البيانات البيوغرافية التي أنجزها كاتبٌ حقيقٌ، ومترجمٌ دقيقٌ، وشاعرٌ رقيقٌ، هو إدريس الجائي الذي توطدت عرى صداقته بثربانطيس عندما كان مقيمًا بغرناطة في بداية أربعينيات القرن الماضي، فاضطلعَ بطوافٍ في سيرته العلمية والفكرية، وأطَّر كتابه تأطيرًا تاريخيًّا، وكأنه يؤكد أن الترجمة الناجحة لا بدَّ أن تكون مرتكزةً على الاستيعاب الكلي للكتاب ولصاحبه.

والعمل الذي أنجزه إدريس الجائي هو بمنزلة خُلاصةٍ نقديةٍ لسِفرٍ ثقافيٍّ مدرجه الأساس هو درس الترجمة. ومِن ثَمَّ، لا يتوخى هذا المدخل الانغمار في المداخل النظرية لسؤال الترجمة، كما لا يسعى إلى ما تقتضيه الترجمة من إحكام الصياغات التركيبية ذات الصلة بتعدد اللسان.

الجلسةُ الرابعة

إشكالاتُ الترجمةِ في الإسلامِيّات

- ترجمةُ الألفاظِ الإسلاميَّةِ وإشكاليَّةُ هَدمِ العالَمِ التصوُّريّ: مُقارَبةٌ دلاليَّةٌ تأويليَّة. إدريس مقبول.
- لوشيرة الإسلاميَّةُ ونهايةُ الوجودِ الإسلاميِّ بإيطاليا في القرنِ الثالثَ عَشَر. أحمد الصمعي.
- ترجمةُ صفاتِ اللهِ تعالى في القرآنِ الكريمِ إلى الإنجليزيَّةِ بينَ التأويلِ والإثبات. رمضان حسن النجّار.

ترجمةُ الألفاظِ الإسلاميَّةِ وإشكاليَّةُ هَدمِ العالَمِ التصوُّريّ
مُقارَبةٌ دلاليَّةٌ تأويليَّة

إدريس مقبول
مدير مركز ابن غازي للأبحاث والدراسات الاستراتيجيَّة

إشكاليَّة البحث:

تُجسِّد لغاتُ الأديان، بما هي صياغاتٌ تصوُّريّةٌ وأخلاقيّةٌ، تحدّيًا حقيقيًّا للمترجمين المتخصّصين بالنظر إلى أنّ كلّ لغةٍ في العموم هي تقطيعٌ خاصٌّ للعالم كما ينصُّ على ذلك رائد اللسانيّات الوظيفيّة الفرنسيّ أندري مارتيني (Martinet, 1968, p. 193)، وأنّ كلّ لغةٍ تحمل في داخلها قدراتٍ وإمكاناتٍ متباينةً ترتبط بالبنية الإدراكيّة في مستوييها العقليّ التجريديّ والجماليّ الروحيّ كما يؤكد لايكوف وجونسون رائدا الدلالة التصوريّة.

ولاشكّ في أنّ ترجمة المفاهيم الدينيّة، التي تنزل منزلة الحاجة الحضاريّة كما يقول إسماعيل الفاروقي (Al-Faruqi, 2016, p. 21)، ليست مجرّد انتقالٍ من لغة مصدرٍ إلى لغة هدفٍ، نظرًا إلى ما سمّاه بنيامين هاري العلاقة الخاصّة بين الدين واللغة (Hary, 2009, p. 6)، بل هي علاقةٌ معقّدةٌ لأنّها انتقالٌ من عالمٍ تصوُّريٍّ فيه لغةٌ موسومةٌ بتجارب متكلّميها الروحيّة ومخزّنةٌ لعناصر نسقهم التصوُّريّ إلى عالمٍ تصوُّريٍّ آخر فيه لغةٌ موسومةٌ بتجارب متكلمين مختلفين ومخزّنةٌ لعناصر نسقهم التصوُّريّ والاعتقاديّ المغاير.

إنَّ إشكاليّة ترجمة المفاهيم الدينيّة الإسلاميّة تحديدًا تكمن في واقع التصوُّرات الإدراكيّة التي تفرض نفسها مع المقابلات المترجمة في اللغات الهدف، والتي تهيمن فيها عوالم مُسقَطَةٌ بحمولاتٍ غير إسلاميّةٍ، وأحيانًا تُعَلمَن على النحو الذي فسره به طوماس شميدت (Schmidt, 2007, p. 175)، فالمفاهيم الإسلاميّة متّصلٌ بعضها ببعضٍ ضمن نسقٍ منسجمٍ، ولا يمكن فصلها عن فلسفة التوحيد ونظام التشريع والأخلاق الذي جاء به الإسلام، وأيّ إغفالٍ لهذه الحيثيّة المعرفيّة يمكن أن يزحلق المفاهيم من عالمٍ تصوُّريٍّ توحيديٍّ إلى عالمٍ تصوُّريٍّ "وثنيٍّ" أو "حلوليٍّ" أو، في أحسن الأحوال، علمانيٍّ محضٍ.

في ورقتنا البحثيّة سنتناول عددًا من البنيات التصوُّريّة المحرّفة في أثناء الترجمة التي تُسبّب مُشكلاتٍ في فهم الإسلام وتزيد من تعقيد سيرورات الحوار الإسلاميّ مع الآخر، ومن أمثلة ذلك:

- البنيات التصوُّريّة الميتافيزيقيّة (من خلال ترجمة اسم الجلالة الله).
- البنيات التصوُّريّة الفضائيّة (من خلال ترجمة المسجد).
- البنيات التصوُّريّة الاجتماعيّة (من خلال ترجمة القوامة).
- البنيات التصوُّريّة الاقتصاديّة (من خلال ترجمة الزكاة).

أسئلة البحث:

يتفرّع عن إشكاليّة البحث عددٌ من الأسئلة منها:

- كيف تؤسّس اللغات والترجمات العالم التصوُّريّ للدين؟
- بأيّة طريقةٍ تهدم الترجمة العالم التصوُّريّ للمفاهيم الدينيّة؟
- ما مخاطر هدم العوالم التصوُّريّة في الحوار الحضاريّ؟
- هل من طريقةٍ للحفاظ في الترجمة على الحدّ الأدنى من عناصر العالم التصوُّريّ؟

منهجيّة البحث:

اعتمدنا في دراسة الموضوع مفاهيم الدلالة التصوُّريّة أو ما يعرف بالدلالة التأويليّة ذات الطبيعة النفسيّة الإدراكيّة، التي تنظر إلى المفاهيم على أنّها بناءاتٌ وتمثيلاتٌ ذهنيّةٌ، بالإضافة إلى

اقتباس مفهوم النموذج الإدراكيّ كما تبلور عند توماس كون وهولد ورتشاردسون بالاستعانة بأدوات نقد الترجمة في بُعدَيها الدلاليّ والتداوليّ.

الدراسات السابقة:

اهتمّ بموضوع ترجمة النصوص الدينيّة وما يتعلّق بها من ألفاظٍ ومفاهيم عددٌ من الباحثين، من ذلك الكتاب الجماعيّ الذي أشرفت عليه لين لونغ بعنوان **الترجمة والدين**[1] وضمّ أكثر من خمس عشرة دراسةً تعالج قضايا ترجمة المفاهيم الدينيّة، وكتاب دومينكو بيتسيني عن **ترجمة النصوص الدينيّة في العصور الوسطى**[2]، وكتاب **ترجمة الدين: الخسائر والمكتسبات؟**[3]، وهي دراساتٌ وغيرها بلغاتٍ متعدّدةٍ اهتمّت بإشكالات نقل الألفاظ الدينيّة من لسانٍ إلى آخر وما يطرحه من إشكالاتٍ وصعوباتٍ. وكذلك اهتمّت دراساتٌ أخرى بموضوع ترجمة الألفاظ الإسلاميّة تحديدًا وما تواجهه من مصاعب، منها "الألفاظ الإسلاميّة وأساليب معالجتها في النصوص المترجمة" لمحمود بن إسماعيل صالح[4]، و"ترجمة المصطلحات الإسلاميّة: مشاكل وحلول" لحسن بن سعيد غزالة[5] وغيرها من البحوث التي توقّفت عند نماذج من التشويه الترجميّ للعبارات والألفاظ الإسلاميّة ولا سيّما في القرآن الكريم.

- الترجمة الدينيَّة ومأزق النموذج الإدراكيّ:

في فلسفة الدين، تُعَدّ المنظومات الروحيّة التي يطلق عليها اسم "الدين" من وجهة نظر متلقّيها أنساقًا إدراكيّةً تختلف في بنائها وعناصرها وتسعى لتحقيق الربط والوصل بين الوجودين النسبيّ

---

1 . Long, Lynne, *Translation and Religion: Holy Untranslatable?, Multilingual Matters*; 1st Edition edition, 2005.

2 . Pezzini, Domenico, *The Translation of Religious Texts in the Middle Ages: Tracts and Rules, Hymns and Saints' Lives*, Verlag Peter Lang; Édition: New edition, 2008.

3 . DeJonge, Michael P., and Tietz, Christiane, *Translating Religion: What is Lost and Gained?*, Routledge, New York and London, 2015.

4 . بحثٌ ضمن أعمال ندوة ترجمة معاني القرآن الكريم، تقويمٌ للماضي وتخطيطٌ للمستقبل، مجمّع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المدينة المنوّرة، 2002.

5 . بحثٌ ضمن الندوة السابقة نفسها.

والمطلق[1]. وسبب هذا الاختلاف يرجع إلى عددٍ من المعطيات المرتبطة بطبيعة الأسئلة التي أجابت عنها هذه الأنساق، كما ترتبط في جانب منها بطبيعة اللغة وغناها المعجميّ والأسلوبيّ، التي شكّلت الإطار التعبيريّ عن هذه الإجابات الكبرى(Tremlin, 2010, p. 143).

وإذا كانت هذه الأنساق تخفي وراءها نماذج إدراكيّةً تستدعيها في عمليات الفهم(Momen, 2009, p. 35)، فإنّها تواجهنا بعددٍ من الإشكالات في أثناء ترجمتها من نسقٍ لسانيٍّ إلى نسقٍ لسانيٍّ آخر؛ لأنّ هذا الانتقال في الواقع هو انتقالٌ من عالمٍ تصوُّريٍّ إلى عالمٍ تصوُّريٍّ آخر كما نظلُّ نؤكّد، ولهذا تقع الكثير من ترجمات المفاهيم الدينيّة في أخطاءٍ إدراكيّةٍ بسبب طبيعة النموذج التصوُّريّ المهيمن في عمليّات الترجمة، مثال ذلك ما فعله أندري شوراكي الذي كان مترجمًا وعمدةً للقدس المحتلّة، وترجم عددًا من النصوص الدينيّة منها الإنجيل والقرآن الكريم، وقد لاقت ترجماته الفرنسيّة نقدًا واسعًا بسبب وقوعه في مآزق سببها مقدّماتٌ تصوُّريّةٌ خطأٌ عُمِّمَت تعميمًا مبالغًا فيه، أو ما يُسمّى (overgeneralization)، فمن المعلوم أنّ اللغة العربيّة والعبريّة لغتان ساميّتان، ويعرف المختصّون في اللسانيّات المقارنة أوجه التشابه التي توجد بين النسقين ابتداءً بالأصوات وانتهاءً بالصرف والتركيب، لكنّ هذا لا يمكن أن يكون مُسَوِّغًا للوقوع في تعميماتٍ فجّةٍ تفرض في ترجمة كلّ مفاهيم القرآن الكريم الرجوع إلى أُصولٍ عبريّةٍ بدلًا من الأُصول الاشتقاقيّة العربيّة، وسبب هذا الانزلاق الإدراكيّ هو ما كان يتصوّره أندري شوراكي من أنّ "القرآن كُتِبَ بالعبريّة ثمّ تُرجِمَ إلى العربيّة ترجمةً سيّئةً" (Chouraqui, 1990). ولهذا، تجده يتكلّف ترجمة المفاهيم القرآنيّة انطلاقًا من أصولٍ عبريّةٍ معتمدًا على ما بين العربيّة والعبريّة من قرابةٍ بنيويّةٍ، مُغفِلًا ما تتطلّبه ترجمة الألفاظ العربيّة من رجوعٍ إلى الأصول الاشتقاقيّة العربيّة في داخل النسق نفسه لا في خارجه. ولهذا تجده يفكّر في العربيّة بمنطق العبريّة، فترجم "الزكاة" بـ(La dîme)حيثما وردت في القرآن الكريم مُوَجَّهًا بإطارٍ معرفيٍّ عبرانيٍّ وتوراتيٍّ؛ إذ من المعلوم أنّ هذه العبارة في الفرنسيّة تحيل في جميع المعاجم على "عشور اليهود"، ولا أحد يُعرِّفها بأنّها النصيب المستخلَص من مال الأغنياء لمصلحة الأصناف الثمانية عند المسلمين. والعشور عند اليهود هي عشر المحصول الزراعيّ الذي يُمنَحُهُ اللهُ أو يُعطاهُ

---

1 . في الإنجليزيّة والفرنسيّة نجد أنّ اشتقاق كلمة الدين (Religion) كما يقول لالاند موضع جدلٍ، فيستخرج معظم القدماء: لاكتانس، وأوغسطين، وسرفيوس، الدين (Religio) من (Religare)، ويرون فيه فكرة الربط: سواءٌ أكان الربط الواجب تجاه بعض الممارسات، أم الربط الجامع بين الناس، أو بين البشر والآلهة. يُراجع: لالاند، معجم لالاند الفلسفي التقني، ترجمة خليل أحمد خليل، إشراف أحمد عويدات، ط1، بيروت، 1996، ص1203.

اللاويّون، وفي العصر الوسيط كان يُصرَفُ إلى الكنيسة كما جاء في معجم روبير، وقد تحوّلت إلى مصطلحٍ توراتيٍّ رسميٍّ في القرن الخامس عشر(Robert, p. 228).

- ترجمة البنى التصوُّريَّة الدينيَّة ومعضلة التحريف:

يؤسّس الفيلسوف طه عبد الرحمن في مشروعه الفكريّ لافتراضين يرتبطان بعمل ترجمة المفاهيم والنصوص الدينيّة انطلاقًا من دراسته لتجربة ترجمة الإنجيل التاريخيّة (طه، 2000، ص64). **أحدهما: ممارسة الدعوة،** إذ تنزل ممارسة الترجمة في هذا التصوُّر منزلة ممارسة الدعوة؛ ذلك أنّ ترجمة النصوص الدينيّة والمفاهيم الدينيّة اقترنت بإرادة القائمين على هذه الديانات والمنتسبين إليها في نشر تعاليم هذه الديانات بين الشعوب، وفي حمل أفرادها على اعتناق هذه التعاليم، فيكون العمل الترجميّ الدينيّ غير منفكٍّ عن مبدإ الدعوة إلى الدين. **والآخر: القيام بالوساطة،** إذ ينزل المترجم في هذا التصوُّر منزلة الوسيط، وواجب الوسيط في المجال الدينيّ – كما هو شأن النبيّ – أن يبلّغ ما يحمله تبليغًا أمينًا لا تبديل فيه ولا تحريف، حتّى يعلم المبلَّغ إليه بحقيقة الرسالة، فينهض إلى التصديق بها والعمل بها على الوجه المطلوب.

غير أنَّ الأستاذ طه عبد الرحمن لا يستحضر في هذا المقام من ترجموا نصوصًا دينيّةً لا يعتقدونها ولا يؤمنون بها، وإنّما كان هدفهم من إجرائها والعمل عليها تحريفها عن مقصديّتها وتشويهها ونقد عناصرها ونقض أركانها، وهو كثيرٌ فيما يتعلق بترجمة مفاهيم القرآن الكريم، ولا يكاد ينتهي إلى غايةٍ بسبب ما حمله المستشرقون وغيرهم من المغرضين لتنويع أساليب تحريف صورة الإسلام والقرآن، لِما يقوله الفيلسوف أبو يعرب المرزوقي من أنّ "الترجمة سلاحٌ معرفيٌّ لمحو الخصم، أو للغلبة عليه، أو لمنعه من الغلبة علينا، أو للحفاظ المجرّد على الذات" (المرزوقي، 1989، ص24).

ونذكر في هذا السياق ما ذكره بلاشير عن أوّل ترجمةٍ لاتينيّةٍ للقرآن الكريم نُشرت في مدينة بال سنة 1543م، وأنجزها بيير الطليطلي Pierre de tolède بطلبٍ من رئيس دير كلوني Cluny بيير المحترمPierre le venerable ، "وكان طلبه لترجمة معاني القرآن الكريم استمرارًا لروح الحروب الصليبيّة، ومن جهةٍ أخرى لحاجته إلى ما يمحو به أيّة آثارٍ ما زالت عالقةً بذهن المسلمين الإسبان الذين تمّ تنصيرهم حديثًا، ويبدو أنّ الترجمة التي تمّت في مدينة طليطلة لم تكن أمينةً بالمرّة وكانت غير كاملةٍ" (بلاشير، 1974، ص10).

لقد جاءت ترجمة المفاهيم الدينيّة والنصوص الروحيّة في تاريخ الصليبيّة لتحريف البنى التصوُّريّة الأصليّة للقرآن الكريم، فالترجمة لم تكن دائمًا وسيلةً للتقريب، وإنّما للمحو والتشويه.

وفيما يأتي نماذج تمثيليّةٌ لإشكاليّة ترجمة المفاهيم الدينيّة من خلال تحليل بنياتها التصوُّريّة.

- البنيات التصوُّريَّة الميتافيزيقيَّة (من خلال ترجمة اسم الجلالة الله):

يرى اللسانيّ أحمد المتوكّل أنّه "من الحالات غير النادرة ألّا نعثر للمفردة المصدر على مقابلٍ لها في اللغة الهدف، ويحدث هذا خاصّةً حين يتعلّق الأمر بالمفردات التي تنتمي إلى حقولٍ ثقافيّةٍ خاصّةٍ، أي المفردات التي تعبّر عن خصائص ثقافيّةٍ (بالمعنى الواسع) لا تتقاسمها ثقافتا اللغتين... المفردات العربيّة مثل"حجّ" و "زكّى" ... لا تقابلها في اللغة الإنجليزيّة مفرداتٌ تحمل الدلالة نفسها. ومن الملاحظ أنّ هذه الظاهرة يكثر ورودها في الحقول الثقافيّة الخاصّة" (المتوكل، 1995، ص206) ، ومنها حقل الدين والتصوُّرات الميتافيزيقيّة وفي مقدّمتها التعبير عن "المطلق".

ويجسّد تصوُّر الشعوب والمجتمعات لمعنى "المطلق" مثالًا جيّدًا لتنوُّع البنيات التصوُّريّة الميتافيزيقيّة الدقيقة التي يصعب نقلها من لغةٍ إلى أخرى، وفي اللغة العربيّة تصادفنا ترجمة اسم الجلالة "الله" الذي اختار بعض المترجمين نقله بـ (God)في عددٍ من الترجمات الإنجليزيّة، من ذلك ترجمة رودويل Rodwell وأربريArberry ، ففي مثل البسملة (Dickins et al., 2016, p. 6) ، نجد الآتي:

In the Name of God , the merciful , the compassionate.

هذا في الوقت الذي يصرّ فيه بعض المترجمين المسلمين على الاحتفاظ بكلمة Allah منقحرةً، ومن هؤلاء محمد مرمدوك بكثال والهلالي وخان، هكذا:

In The name of Allah…

وهذا الفرق مصدره العالم التصوُّريّ لعقيدة المترجم، الذي يقوم في هندسته الباطنيّة على تصوُّر فكرةٍ نفسيّةٍ تتركّب من شطرين: عالمٍ مخلوقٍ من جهةٍ، وخالقٍ وحيدٍ وواحدٍ لهذا العالم لا ينازعه في ملكه شيءٌ من جهةٍ أخرى، فالله واحدٌ في صفاته وواحدٌ في ذاته وواحدٌ في أفعاله، إذ لا يمكن أن تفي كلمة (God) بمدلولات لفظ الجلالة في العربية، فالكلمة الإنجليزيّة معناها "إله" بالعربيّة، وهو لفظٌ أقرب إلى الشرك منه إلى التوحيد لاحتمال جمعه وتأنيثه في اللغة الإنجليزيّة، بخلاف كلمة

"الله" التي لا تحتمل جمعًا ولا تأنيثًا، بل هي أصيلةٌ في باب التوحيد في منظومة التصوُّر الإسلاميّ عند سائر الموحّدين من أهل القبلة.

- البنيات التصوُّريَّة الفضائيَّة (من خلال ترجمة المسجد):

تُعَدُّ الفضاءات مساحاتٍ مملوءةً بالمعنى في الدلالة التصوُّريّة، وينبع المعنى من طبيعة الوعي والتاريخ والنشاط الثقافيّ والروحيّ الذي يملأ هذه الفضاءات ويؤثّثها، ويملؤُها في النهاية بالدلالة بعد أن يُغَلَّف المحتوى بالعبارة المطابقة ثقافيًّا ورمزيًّا.

إنّنا نعتقد أنّ ترجمة جاك بيرك الفرنسيّة لكلمة "المسجد" بـ(Oratoire)[1] التي تعني "المصلّى في كنيسةٍ صغيرةٍ؟" أو (Sanctuair) التي تعني المعبد الكنسيّ أو جزءًا منه يكون حول المذبح الذي تتمّ فيه المراسيم والطقوس المسيحيّة، قد كسرت البنية التصوُّريّة للفضاء التوحيديّ لتنتج منه في اللغة الفرنسيّة فضاءً مسيحيًّا، كما أنّ ألبير كازيميرسكي Albert Kazimirski، الذي ترجم عبارة "المسجد الحرام" بـ"المعبد المقدّس" (le temple sacré[2]) و"المسجد الأقصى" بـ"المعبد البعيد في جيروزاليم" أو "أورشليم" كما هو في العبريّة (temple éloigné de jérusalem)، قد نقل بترجمته معاني الإسراء من بنيتها الإسلاميّة التوحيديّة إلى بنيةٍ إدراكيّةٍ تمتح من التراث المسيحيّ واليهوديّ، وهو ما يسبّب تشويشًا إدراكيًّا ونفسيًّا على المتلقّي واضطرابًا واضحًا في عمليّات الحوار الحضاريّ والدينيّ (Fleury, 2003, p. 201).

لقد أصرّ جاك بيرك من خلال ترجمته على أن يختزل الفضاء العباديّ للمسلمين في الفضاء العباديّ للمسيحيّين متناسيًا أو قاصدًا التعمية على غير المسلمين فيما يخصّ فرادة الفضاء المسجديّ وتميّزه عن الفضاء الطقوسيّ المسيحيّ. إنّ المسجد بوصفه اسم مكانٍ لموضع السجود في صلاة

1 . في ترجمة جاك بيرك لقوله تعالى: "سبحان الذي أسرى بعبده ليلًا من المسجد الحرام إلى المسجد الأقصى الذي باركنا حوله"(الإسراء:1):

O transcendance de celui qui fit aller de nuit, en un instant de la nuit, Son adorateur de l'Oratoire consacré à l'Oratoire ultime dont nous avos béni le pourtour afin de lui découvrir nos signes.

2 . louange à celui qui a transporté, pendant la nuit, son serviteur du temple sacré de La Mecque au temple éloigné de Jérusalem, dont nous avons béni l' enceinte pour lui faire voir nos merveilles. (Kasimirski, Le Koran, Traduction nouvelle faite sur le texte Arabe, paris, Charpentier, Libraire–Editeure, 1841, p217).

المسلمين يستبطن الإشارة إلى أحد أهمّ أركان الارتباط بين العبد وربّه في الإسلام، ويستضمر الإشارة إلى أقوى أوضاع القرب من المولى عزّ وجلّ وإليها نُسِب وهو وضع السجود، إذ يقول النبيّ صلّى الله عليه وسلّم: "أقرب ما يكون العبد إلى ربّه وهو ساجدٌ"[1]. في حين أنّ المقابلات التي وضعها جاك بيرك تعبيرًا عن نموذجه الإدراكيّ لا تسهم إلّا في التشويش على القارئ غير المسلم وتجعله يعتقد أنّ الإسلام لا يفترق عن المسيحيّة، بل هو تبعٌ لها في العبادة وأماكنها وطقوسها. فيتخيّل من خلال الترجمة خلوة الرهبان في كنائسهم وأديرتهم بما يُعارض رؤية الإسلام وفلسفته التي ترفض الرهبنة والانعزال عن الحياة الاجتماعيّة، بل تتصوّر المسجد منطلقًا للحياة ومجمعًا لنشاطات الجمهور وفضاءً لمشاوراتهم ومنطلقًا لفاعليّتهم.

- البنيات التصوُّريَّة الاجتماعيَّة (من خلال ترجمة القوامة):

تنتظم العلاقات الاجتماعيّة في كلّ جماعةٍ بشريّةٍ حزمة من القيم هي مفاهيم أخلاقيّةٌ واعتباريّةٌ تحدّد واجب الاحترام والتوقير والعطف والتراتبيّة والحقوق والواجبات وقدر المشاركة الأخلاقيّة لكلّ فردٍ تجاه الأفراد الآخرين، ومن ذلك مفهوم "قوامة الرجل" في الإسلام التي تقابل "حافظيّة المرأة"، لكنّنا نصادف ترجمةً مشوّهةً لهذا المفهوم إلى اللغات الغربيّة، حين تترجم بعض النصوص مفهوم "القوامة" في قوله تعالى: {**الرجال قوّامون على النساء**} (النساء: 34)، بأنّ "الرجال في مستوًى أعلى من النساء لأنّ الله فضّلهم بطبيعتهم"، وهي ترجمة المستشرق الألمانيّ رودي باريت (Paret, 2012):

Die Männer stehen den Frauen in Verantwortung vor, weil Allah sie (von Natur vor diesen) ausgezeichnet hat.

أو أنّ "الرجال متغلّبون على النساء"، وهي ترجمة ماكس هينينغ (Henning, 1980, p. 76):

Die Männer (riğâl) sind den Weibern (nisâ´) überlegen (qawwamûn) wegen dessen.

في الوقت الذي لا تعكس فيه القوامة في الأصل القرآنيّ سوى معنى مسؤوليّة الرجل عن النفقة والقيام بأعباء العلاقة الزوجيّة.

1 . صحيح مسلم، رقم الحديث: 482.

والخطير أنّ تكسير البنية التصوُّريّة في الترجمة لا يقف عند حدود الترجمة، بل يتجاوزها إلى الدراسات التي تعتمد هذه الترجمات مصادر مرجعيّةً لفهم الإسلام وتحليله، فترجمة "القوامة" بهذه العلاقة العموديّة التسلُّطيّة تقدّم صورةً غير إيجابيّةٍ وبعيدةً عن الحقيقة بخصوص وضع المرأة في الإسلام، وتزيد من تعالي الأصوات المنادية، بغير علمٍ، بتغيير أصول هذه الرؤية المترجمة من خلال تأجيج الإسلامفوبيا المناهضة للإسلام وللمسلمين (Fontana, 2017, p. 82)، التي تنشط من خلال نموذجٍ إدراكيٍّ "نسويٍّ" مسقطٍ ومثقلٍ بتشوُّهات الترجمة التي تتغذّى على رصيدٍ من التحامل التاريخيّ على الإسلام، ومعلومٌ أنّ "القوامة" في عمقها مبنيّةٌ على التآزر والتعاون والتكامل بين الزوجين والتوادّ (كهوس، 2007، ص64).

- **البنيات التصوُّريّة الاقتصاديّة (من خلال ترجمة الزكاة):**

يميل كثيرٌ من المشتغلين بحقل الاقتصاد الإسلاميّ من الغربيّين إلى ترجمة "الزكاة" بـ"الضريبة Tax)) أو "الضريبة الدينيّة" (Religious tax) (Kettell, 2010, p. 45)، وهذه الترجمة فيها سوءُ فهمٍ واضحٌ لطبيعة الزكاة بوصفها حقًّا لله تعالى في مال الأغنياء يدفعونه إلى الفقراء والمساكين وباقي الأصناف الثمانية. وترجمة الزكاة بالضريبة الدينيّة تُخرج الكلمة من نسقٍ تصوريٍّ إسلاميٍّ يربط بين الكلمة في اللسان العربيّ ومعاني الزيادة والبركة والتطهير، إلى نسقٍ تصوُّريٍّ علمانيٍّ يربطها باستخلاص وتحصيل أموالٍ لخزينةٍ، وبطريقةٍ في بناء التعاقدات والواجبات الماليّة المدنيّة في نظامٍ إداريٍّ واقتصاديٍّ حديثٍ.

إنَّ الزكاة ليست ضريبةً ويجب ألّا تقارن بالضريبة، ولقد جرى عُرف كثيرٍ من المحلّلين وجماهير المستشرقين على عدّها كذلك، وأنّها ضريبةٌ سلطانيّةٌ كما ذهبت إلى ذلك أستاذة القانون بجامعة هارفرد كريستين ستيلت (Stilt, 2012, p. 187). وهي ليست كذلك، فهي من حيث اشتقاقها والمغزى منها ومنزلتها تختلف عن الضريبة شكلًا ومضمونًا، وهي تبرهن على روحانيّة الإسلام وأخلاقيّة نظامه الماليّ؛ ففيها معنى التطهير والترقية، والإحساس بمعنى الجسد الواحد، وتقاسم الخير ومشاركته بحُبٍّ وطواعيةٍ مع الآخرين، طلبًا لمرضاة الله وحده، ولا سيّما إذا فُهمت في سياق الإنفاق عمومًا، وهي وإن كانت 2,5% وهي قدرٌ ضئيلٌ نسبيًّا ممّا يخرجه الأفراد، فإنّها إلى جانب ذلك القدر الأخلاقيّ الكبير الذي دعاه الإسلام "الإحسان" ولم يضع له حدًّا، وإنّما أوكله إلى ضمير الشخص وأريحيّته وخلقه وعطفه وميوله الدينيّة التي يحاول الإسلام أن يغرسها وينمّيها فيه باستمرارٍ (الرافعيّ، 1958، ص130).

إنَّ فقهاءنا مجمعون على أنّ الزكاة عبادةٌ ماليّةٌ وليست ضريبةً كما يقول جون بريسلي (Presley, 2014, p. 14)، بل هي فريضةٌ وركنٌ من أركان الإسلام، وذلك بعكس ما قد يفهمه بعضهم من أنّ الضريبة زكاةٌ وأنّ الزكاة ضريبةٌ، والحال أنّ الزكاة شيءٌ والضريبة شيءٌ آخر في المجتمع المعاصر حيث يعيش مسلمون وغير مسلمين (الأنصاري، 2015، ص7).

إنّ هذا المثال وغيره ممّا يستدعي للنقاش الآثار السلبيّة للترجمة الخطإ في بناء تمثُّلات الشعوب لمعتقدات باقي الشعوب الأخرى وممارساتها وشعائرها، وهو ما يتطلّب عودةً إلى إعادة تفكيك وتركيب العلاقة بين الترجمة وحوار الأديان والحضارات.

- من أجل علاقةٍ علميَّةٍ بين حوار الأديان والترجمة:

يطرح "الحوار" بين الحضارات والأديان سؤال "الترجمة" بوصفها نشاطًا بشريًّا أصيلًا وأسلوبًا لسانيًّا في تجسير العلاقة بين مختلف الثقافات والحضارات والأديان، وفي خلق التلاقح الحضاريّ بين الشعوب والمجتمعات والأمم، وذلك على أساس قاعدة الأخذ والعطاء، والاقتباس والإبداع، والاستيعاب والإنتاج، ولولا هذا الأسلوب الحضاريّ العريق لوجد البشر صعوبةً كبيرةً في معرفة ما يجري في جغرافيا واسعةٍ من هذا العالم وما تشيده الكثير من الأمم من معارف وآدابٍ وفنونٍ، ولولا الترجمة لعشنا في عوالم "صغيرة" و"أحاديّة" و"رتيبة"، فقد شكّلت الترجمة منذ زمنٍ بعيدٍ "جسرًا للتواصل والتفاعل والتلاقح بين اللغات، ورحلةً في الثقافات والحضارات المغايرة، وسعيًا نحو ارتياد آفاقٍ جديدةٍ وأسئلة وجودٍ وهويّاتٍ متنوّعةٍ ومختلفةٍ" (عمراني، 2009، ص165).

لكنّ السؤال يبقى دائمًا عن الطريقة المثلى لتحقيق الترجمة فعل التقريب بين الكيانات بموضوعيّةٍ بعيدًا عن انزلاقات "التشويه"، أو عن "الإجراء" الذي يجعل "الترجمة" حقًّا أسلوبًا للمثاقفة ينبني على الاغتناء المتبادل لا على الإلغاء والتفاضل أو التحريف والتشويه، أو لنسأل بصيغةٍ أخرى: كيف تصير الترجمة، في سعيها إلى مدّ الجسور الواصلة بين الثقافات والديانات، الجواب الثقافيّ عن تحدّيات العولمة وهي تروّج لأسطورة الثقافة العالميّة الواحدة؟ وكيف تغدو الترجمة إضافةً لا استلابًا؟ (عمراني، 2009، ص166).

الترجمة تعوّض النقص الذي تحدثه الحدود اللغويّة. إنّها في الواقع تكسر الحدود، لتجعل السفر متيسّرًا بين تخوم الحضارات والثقافات والأديان. "إنّ وجود لغاتٍ (لا لغةٍ واحدةٍ لكلّ البشر) تقوم عليها ثقافاتٌ مسيّجةٌ بحدود هذه اللغات نفسها، يبدو نقصًا تعوّضه الترجمة به" (الشرقاوي، 2007، ص17).

والعناية بترجمة النصوص الدينيّة وآثار الحضارات المختلفة إعلانٌ لانفتاحٍ واندماجٍ طوعيٍّ في الثقافة الكونيّة. إنّ الترجمة رسالةٌ رمزيّةٌ لموقفٍ جادٍّ من إبداع الآخرين. إنّها فوق ذلك اهتمامٌ رمزيٌّ بجزءٍ من رأس المال غير الماديّ الذي تفتخر به كلّ حضارةٍ. يقول مُنَظِّر اللغة الصامتة اللسانيّ الأمريكيّ إدوارد هال: "إنّ أفضل طريقةٍ لتعميق المعرفة بالذات هو أخذ ثقافة الآخرين بجدِّيَّةٍ" (Hall, 1959, p. 50).

لكنّ أخذ ثقافة الآخرين بالجدّيّة المطلوبة في مجال المفاهيم الدينية يقتضي من المتصدرين لهذا النوع من الترجمة الحسّاسة أن تكون مرجعيّتهم في المفاهيم الكبرى المؤسّسة للأديان هي أصحاب الأديان أنفسهم ومعاجمهم وما يختارونه لتقريب المفهوم في ثقافةٍ ولغةٍ أخرى مختلفةٍ، لأنّ كثيرًا من الاجتهادات ذات الطابع الفرديّ الواعي أو غير الواعي تكون نتائجها كما تبيّن معنا كارثيّةً، ولا تنقل إلى اللغات الهدف إلّا كياناتٍ مشوّهةً وإسقاطاتٍ فجّةً تزيد من توسيع الشقّة بين أصحاب الديانات، وتزيد من توتير العلاقة بين أتباعهم بسبب الصور الذهنيّة التي ترسّخها المفاهيم المترجمة المغلوطة.

- أمّا بعد:

فلأنّ هناك حاجةً حيويّةً إلى أن يفهم العالَم ما تتضمّنه الأديان من مفاهيم وقيمٍ تؤسّس لمشهدٍ فيه قدرٌ كبيرٌ من الشفافيّة والوضوح مع قدرٍ كبيرٍ من المصداقيّة في أفق الحدّ من مسلسل الحروب والاقتتال الدينيّ والطائفيّ في المستقبل، تزيد هذه الغاية من حجم المسؤوليّة الأخلاقيّة والعلميّة الملقاة على عاتق القائمين على مهمّة التجسير الترجميّ والدبلوماسيّة الدينيّة بلغة سكوت بلاكمور (Blakemore, 2019, p. 13)؛ لأنّ ترجمة المفاهيم الدينيّة بطريقةٍ غير مراقبةٍ ودقيقةٍ من شأنه أن يهدم أساسات الجسور التي ترمي الترجمة إلى بنائها.

إنَّ الترجمة تحتاج إلى إنصاتٍ مرهفٍ وطويلٍ لما يقوله أصحاب الديانات عن أنفسهم وعن معتقداتهم حتّى لا يضيع "المعنى الروحيّ" كما يقول روجر فيليب دروز (Drews, 2012, p. 10)، وتحتاج كذلك إلى علمٍ بتاريخ مقارنة الأديان من أجل نقل صورةٍ أقلّ كثافةً وأكثر شفافيّةً تسعف في تحقيق التواصل والحوار بين الأديان؛ ذلك أنّ "النصوص الدينيّة هي أكثر النصوص التي تعرّضت لسوء الفهم" (العبد الله، 2016، ص83)، وهي تحتاج إلى من يحافظ على "هويّتها" بلغة بول ريكور، لأنّ الترجمة الدينيّة الخطأ أو المنحرفة استهدافٌ لهويّة المفاهيم الأصيلة، وفي هذا الاستهداف استهدافٌ مباشرٌ للتواصل الإنسانيّ.

المراجع العربيّة:

- الأنصاري، بلال صلاح. **أحكام الزكاة والضرائب وتطبيقاتها المعاصرة: دراسة تأصيلية مقارنة بين الشريعة والقانون**. ط1. مصر: مركز الدراسات العربية، 2015.
- بلاشير، ريجيس. **القرآن الكريم: نزوله، تدوينه، تأثيره**. تعريب رضا سعادة. ط1. بيروت: دار الكتاب اللبناني، 1974.
- الجاحظ، أبو عثمان. **البيان والتبيين**. تحقيق عبد السلام هارون. ط7. القاهرة: مكتبة الخانجي، 1998.
- الرافعي، مصطفى. **الإسلام نظام إنساني**. بيروت: دار مكتبة الحياة، 1958.
- الزركشي. **البرهان في علوم القرآن**. القاهرة: دار الحديث، 2006.
- الشرقاوي، عبد الكبير. **شعرية الترجمة: الملحمة اليونانية في الأدب العربي**. الدار البيضاء: دار توبقال للنشر، 2007.
- طه، عبد الرحمن. **فقه الفلسفة،1- الفلسفة والترجمة**. ط2. بيروت: المركز الثقافي العربي، 2000.
- العبد الله، مها عيسى فتاح. **تأويل الأسطورة في كتابات أفلاطون**. ط1. بيروت: دار الفارابي، 2016.
- عمراني، المصطفى. "الترجمة بين المثاقفة والعولمة"، ضمن الجابري، محمد عابد: **العولمة وأزمة الليبرالية الجديدة**. ط1. بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، سلسلة فكر ونقد، الكتاب2، 2009.
- كهوس، رشيد. **القوامة والحافظية رؤية شرعية ونظرة معاصرة**. بيروت: دار الكتب العلمية، 2007.
- المتوكّل، أحمد. **قضايا اللغة العربية في اللسانيات الوظيفية: البنية التحتية أو التمثيل الدلالي التداولي**. الدار البيضاء: دار الأمان، 1995.
- المرزوقي، أبو يعرب. **مدخل عام ضمن كتاب الترجمة ونظرياتها**. تونس: بيت الحكمة، 1989.

المراجع الأجنبيّة:

- Al-Faruqi, Isma'il R., *Toward Islamic English*, International Institute of Islamic Thought (IIIT), 2016.
- Blakemore, Scott, *Faith-based Diplomacy and Interfaith Dialogue*, Brill, 2019.
- Chouraqui, André, *Le Coran, l'appele*, ROBERT LAFFONT, 1990.
- DeJonge, Michael P., and Tietz, Christiane, *Translating Religion: What is Lost and Gained?*, Routledge, New York and London, 2015.
- Dickins, James, Sándor Hervey ,Ian Higgins, *Thinking Arabic Translation: A Course in Translation Method: Arabic to English*, Routledge; Édition : 2, 2016.
- Drews, Roger Phillip, "Revelation! What Did the First Audience Hear?" AuthorHouse, 2012.

– Fleury, Cynthia, *Dialoguer avec l'Orient: retour à la renaissance*, Presses universitaires de France, 2003.

– Fontana, Sina, *Universelle Frauenrechte und islamisches Recht: Zur Umsetzung von Menschenrechten in einer islamisch geprägten Rechtsordnung* (Jus Internationale et Europaeum), Mohr Siebeck; Auflage: 1, Juni 2017.

– Hall, Edward T., *Le langage silencieux*, Editions du seuil, Paris,1959.

– Hary, Benjamin, H., *Translating Religion: Linguistic Analysis of Judeo-Arabic Sacred Texts from Egypt*, (Etudes sur le Judaisme Medieval), Brill, 2009.

– Henning, Max, *Der Koran*, 1980.

– Kasimirski, M., *Le Koran, Traduction nouvelle faite sur le texte Arabe*, paris, Charpentier, Libraire-Editeure, 1841.

– Kettell, Brian, *Frequently Asked Questions in Islamic Finance*, Wiley; 1 edition, 2010.

– Lynne, Long, *Translation and Religion: Holy Untranslatable?, Multilingual Matters*; 1st Edition edition, 2005.

– Martinet, André, *Le langage*, Gallimard, 1968, p193.

– Momen, Moojan, *Understanding Religion: A Thematic Approach*, Oneworld Publications , 2009.

– Paret, Rudi, *Der Koran, Kommentar und Konkordanz*, Kohlhammer, 2012.

– Pezzini, Domenico, *The Translation of Religious Texts in the Middle Ages: Tracts and Rules, Hymns and Saints' Lives , Verlag Peter Lang*; Édition : New edition, 2008.

– Presley, John R., *Directory of Islamic Financial Institutions* (RLE: Banking & Finance), Routledge; 1 edition, 2014.

– Robert, Paul, *Dictionnaire alphabétique et analogique de la langue française*, tome deuxièm.

– Stilt, Kristen, *Islamic Law in Action: Authority, Discretion, and Everyday Experiences in Mamluk Egypt*, OUP Oxford, 2012.

– Schmidt, Thomas, "The Semantic Contents of Religious Beliefs and their Secular Translation", In: *Religion: Immediate Experience and the Mediacy of Research*, Hans-Günter Heimbrock, Christopher P. Scholtz Göttingen (Vandenhoeck & Ruprecht) 2007.

– Tremlin,Todd, *Minds and Gods: The Cognitive Foundations of Religion*, Oxford University Press, USA; 1 edition, 2010.

لوشيرة الإسلاميَّةُ ونهايةُ الوجودِ الإسلاميِّ بإيطاليا في القرنِ الثالثَ عَشَر

أحمد الصمعي

أستاذ اللغة والآداب الإيطاليّة في الجامعة التونسيّة

قصَّة الكتاب:

صدرت في شهر مارس/ آذار من عام 2019 الترجمة العربيّة لكتابٍ صدر عام 1912 عن مسلمي لوشيرة. وهو دراسةٌ غير معروفةٍ إلّا قليلًا لدى القرّاء والدارسين العرب، تتناول تاريخ مدينة لوشيرة الإسلاميَّة منذ نشأتها في عشرينيّات القرن الثالث عشر إلى سقوطها في أغسطس من عام 1300. وقد أنجَزَ هذه الدراسةَ المؤرّخُ الإيطاليُّ بيترو إيجيدي في بدايات القرن العشرين وصدرت تحت عنوان *La colonia saracena di Lucera e la sua distruzione*[1] **مستوطنة لوشيرة الإسلاميّة وسقوطها**. ومدينة لوشيرة[2]، في إقليم بوليا بإيطاليا الجنوبيّة، كانت آخر مدينةٍ

1 . العنوان بالعربيّة **مستوطنة لوشيرة الإسلاميّة وسقوطها**، ترجمة وتقديم أحمد الصمعي، بيروت: دار المدار الإسلامي، ط1، 2019.

2 . تقع لوشيرة أو لوتشيرا بإيطاليا الجنوبية في إقليم بوليا Puglia، وفي الوقت الحاضر هي إحدى المدن الصغيرة في ولاية فوجيا Foggia، ولا يتجاوز عدد سكّانها 20 ألف نسمة. ويعود تاريخ المدينة إلى العهد الرّوماني، في نحو 340 قبل الميلاد. دمّرها كنستان الثاني في عام 663، وأعاد فريدريك الثاني بناءها ونقل إليها مسلمي صقليّة في الأعوام الممتدّة بين عامَي 1220 و1227. ونجد لها ذكرًا في نصوص الرحّالة العرب باسم "لوجارة".

إسلاميّةٍ وُجِدَت بالبلاد الإيطاليّة بين عامَي 1220 و1300. ففي شهر أغسطس/آب من عام 1300 استولى الملك شارل الثاني على المدينة وقتل من قتل وباع بقيّة المسلمين عبيدًا في أسواق المدن المجاورة، واستحوذ على كلّ أملاك المسلمين لملء خزائنه الفارغة.

ولا نعرف الكثير نحن العرب، ولا حتّى معظم الإيطاليّين، عن تلك الأعوام الثمانين التي عاشها المسلمون في لوشيرة بعد ترحيلهم قسرًا من صقليّة، وسط مدنٍ مسيحيّةٍ مناوئةٍ وغير بعيدٍ عن تخوم الدولة البابويّة. وكذلك نجهل تمامًا ظروف معيشتهم وتركيبة مجتمعهم وموارد رزقهم. ولولا هذه الدراسة لبيترو إيجيدي لما وصلت إلينا أخبار لوشيرة، ولما خطر ببالنا قطّ أنّ مدينةً مسلمةً يعيش فيها نحو 40 ألف نسمةٍ كانت موجودةً في قلب إيطاليا إلى نحو أغسطس من عام 1300. فالدّارسون لا يتعرّضون إلّا بإيجازٍ لهذه الحقبة من تاريخ المسلمين بإيطاليا في القرون الوسطى[1]، وأماري نفسه، المستشرق الصقلّي الكبير، لم يتعرّض لتاريخ مسلمي لوشيرة وتوقّف عند ترحيل المتمرّدين المسلمين من صقليّة إلى جنوب إيطاليا.

لذا يُعَدُّ هذا الكتاب عن لوشيرة تتمّةً لتاريخ مسلمي صقليّة الذي كان قد ألّفه ميكيلي أماري في منتصف القرن التاسع عشر (**Amari**, 1854)، إذ إنّ أهالي لوشيرة في معظمهم، إن لم نقل في جملتهم، صقليّون وتاريخهم هو تواصلٌ لتاريخ مسلمي صقليّة. وكان أماري في مقدّمته لكتاب **تاريخ مسلمي صقليّة** قد عبّر عن أمله أن يعكفَ من بعده دارسٌ على تاريخ مسلمي لوشيرة ليكتمل بذلك تاريخ الحضور الإسلاميّ بشبه الجزيرة الإيطاليّة: "فإذا ما حدث ذات يومٍ أن فُتِحَت محفوظات نابولي أمام الباحثين فإنّ غيري، [الذي سيكونُ] أسعد حظًّا مني، سوف يستأنف هذا العمل" (أماري، 2003، ص31). ولا يعود توقّف أماري عند ترحيل المسلمين من صقليّة أو إحجامه عن الحديث عن مسلمي لوشيرة إلى قصورٍ منه، بل يعود إلى أنّه لم تكن تتوافر لديه المعلومات الصحيحة عن حياة هذه المستوطنة، لقلّة الوثائق المتعلّقة بهذه الحقبة من تاريخ المسلمين بإيطاليا، ولا سيّما الحقبة التاريخيّة تحت حكم الأنجوفيّين: "وقد توقّفتُ عند إبعاد مسلمي صقليّة إلى بوليا إذ بدا لي أنّه لا معنى لأن أكتب عن أحداث مستوطنة لوشيرة معتمدًا على إشاراتٍ واهيةٍ

---

1 . نجد إشاراتٍ عابرةً في بعض الدراسات المتعلّقة بتاريخ المسلمين في صقليّة، منها ما يوجَد عند ول ديورانت في **قصّة الحضارة**، وعزيز أحمد في كتابه **صقليّة الإسلاميّة**، وفرنشسكو غابريلي في *Gli ultimi saraceni in Italia*، وأقربُ دراسةٍ عن لوشيرة إلينا زمنيًّا هي لجيوزيبي ستاتشولي وعنوانها **آخر المدن المسلمة: لوشيرة**، وقد صدرت عام 2012.

جاء بها رواة الأخبار بينما هناك مئات الوثائق عن هذه المستعمرة [ما زالت] دفينةً في سجلّات الأنجوفيّين بنابولي" (المرجع نفسه، ص31).

وبعد عقودٍ، لبّى المؤرّخ الإيطاليّ بيترو إيجيدي[1] نداء ميكيلي أماري ودرس بدقّةٍ علميّةٍ تاريخ هذه المستوطنة الإسلاميّة بوفرةٍ في الوثائق التي لم تكن متاحةً في زمن أماري، مستعملًا رصيدًا مهمًّا منها أمدّه به جيوزيبي دي بلازيس[2] الذي كان ينوي إنجاز هذه الدراسة ولكنّه لم يستطع تحقيق ذلك لانشغاله بأبحاثٍ أخرى ولتقدّمه في السنّ (إيجيدي، 2019، ص23)، فسلّم ما جمعه من وثائق إلى بيترو إيجيدي ليستطيع إنجاز هذا البحث.

ولم يكن بيترو إيجيدي متخصّصًا في تاريخ الإسلام أو في الدراسات العربيّة، بل كان أكثر اهتمامه بالقرون الوسطى، ولعلّ إقدامه على إنجاز هذه الدراسة كان راجعًا إلى ظروفٍ شخصيّةٍ أخرى. ولا ننسى أنّه حين ظهرت هذه الدراسة، أي عام 1912، كانت إيطاليا قد احتلّت ليبيا عام 1911، فعاد مجدَّدًا الاهتمام بالعلاقات بين شبه الجزيرة الإيطاليّة والضفّة العربيّة الجنوبيّة، زيادةً على أنّ إيجيدي كان في تلك الأوقات يدرّس بصقليّة، فكان طبيعيًّا إذن أن تنشأ لديه الرغبة في العكوف على التاريخ المشترك للبلدَيْنِ من خلال قصّة لوشيرة، وفي إتمام ما بقي عالقًا ومنقوصًا بشأن مسلمي لوشيرة. وممّا شجّعه دون شكٍّ على ذلك هو ما حصل عليه من رصيدٍ وثائقيٍّ من جيوزيبي دي بلازيس، زيادةً على الذخيرة من الوثائق الأنجوفيّة التي كانت محفوظةً في أرشيف نابولي. وقد حدّد بيترو إيجيدي غاية بحثه في التمهيد للدراسة، فقال: "الغاية من هذه الدراسة هي إلقاء بعض الضوء على الظروف التي عاشها المسلمون في تلك الفترة، وعلى القوانين التي نظّمت حياتهم وحدّدت العلاقات بينهم وبين السلطة الملكيّة من جهةٍ، وبينهم وبين أهالي الأقاليم المجاورة من جهةٍ أخرى، وهذا حتّى يتّضح لدينا إن كان القضاء عليهم قد أملاه التعصُّب الدينيّ، أو أنّه كانت توجد مقتضياتٌ اجتماعيّةٌ وسياسيّةٌ مِلحّةٌ تطلّبت ذلك، أم أنّ الدوافع التي جعلت الملك يُقدم على إبادة المستوطنة كانت تكمن في مصالح أخرى مختلفةٍ تمامًا. وإلى جانب هذا، يهدف عملي إلى

---

1 . ولد عام 1872 بمدينة فيتاربو وتوفي عام 1929 بلاسوش. مؤرّخٌ متخصّصٌ في تاريخ القرون الوسطى. من مؤلّفاته: **مستوطنة لوشيرة الإسلاميّة**، نابولي 1912؛ و**الجماعة الصقليّة في عام 1282**، 1915؛ و**الوثائق التاريخيّة لمسلمي لوشيرة**، 1917.

2 . Giuseppe de Blasiis، ولد بسولمونا عام 1832 وتوفي بنابولي عام 1914. أستاذ التاريخ في جامعة نابولي إلى نحو عام 1900.

سرد الظروف التي تمّت فيها حملة التشتيت الأليمة، والطرق التي اتّخِذت لسدّ الفراغ الذي سبّبه تشتيت المسلمين في قلب ولاية كابيتناتا" (المرجع نفسه، ص25).

صحيحٌ أنّ الدوافع التي حتّمت ترحيل المسلمين من صقليّة أصبحت واضحةً تقريبًا للجميع، إلّا أنّ ظروف ترحيلهم واختيار هضاب كابيتناتا مستقرًّا لهم وملامح المستوطنة الجديدة كانت ستبقى غامضةً لولا هذه الدراسة. ولكنّ هذا العمل المهمّ، الذي يخصّ جزءًا من تاريخ أمّتنا الإسلاميّة وحضارتها، بقي لسوء الحظّ مجهولًا لدى الباحثين العرب بالرغم من السنوات الطويلة التي مضت على كتابته، أي مُنذُ عام 1912، وترجمتُهُ إلى اللغة العربيّة لا يُمكن إلّا أن تكون مفيدةً للدارسين العرب وللقارئ العربيّ بصفة عامّةٍ، وكما أنّ بيترو إيجيدي أكمل عمل ميكيلي أماري فإنّ الترجمة العربيّة لكتاب **مستوطنة لوشيرة الإسلاميّة** تُعَدُّ هي أيضًا تواصلًا لترجمة كتاب **تاريخ مسلمي صقليّة** التي صدرت عام 2003 (أماري، 2003). من هنا، تأتي أهمّيّة هذه الدراسة؛ فهي تقصُّ جزءًا من تاريخ العرب والمسلمين. وحتّى إن عدَدناه جزءًا ثانويًّا وغير مهمٍّ بالمقارنة مع تاريخ المسلمين بصقليّة، فهو يسلّط من خلال مضامينه ومعلوماته أضواءً جديرةً بالاهتمام على أوضاع المسلمين وعلاقاتهم بالسلطة وبجيرانهم المسيحيّين.

قصّة لوشيرة:

حين تولّى فريدريك الثاني مقاليد الحكم عام 1220، وجد تلك الجهة من جنوب إيطاليا التي توجد فيها مدينة لوشيرة، أي إقليم بوليا، منهارة القُوى ومهجورةً، في حين كانت السلطة في المدن الأخرى والقرى المجاورة في أيدي أسيادٍ وباروناتٍ خدّاعينَ ودسّاسينَ، يقفون دائمًا مع من يَعِدُهم بغنيمةٍ أوفر، في حين أنّه على بعد بضعة أميالٍ كانت تقوم تخوم الدولة البابويّة. وكان العاهل الصوابيّ يعلم حقّ العلم أنّه لن يمكنه العيش معها طويلًا في سِلمٍ. وببعد نظرٍ خارقٍ للعادة حقّق فريدريك عمليّةً جريئةً، إذ نقل فوق هضاب لوشيرة عشرات الآلاف من المتمرّدين المسلمين من مقاطعة جرجنتي (كركنت عند العرب)، وفي مقابلة ذلك نقل إلى صقليّة متمرّدي "تشيلانو" المسيحيّين[1].

---

1 . هذا ما يقوله أماري في كتابه: "في صيف [عام] 1223، عاد فريدريك إلى صقليّة لتعقّب عن قرب المتمرّدين المسلمين. ونقرأ بكلّ تأكيدٍ أنّ جانبًا قد استسلم له فنقلهم إلى لوشيرة، وأنّ جانبًا آخر قد صمد صمودًا قويًّا لثقته في مناعة مواقعه وتحصيناتها". **تاريخ مسلمي صقليّة**، ص580.

بهذه الطريقة، اقتلع الإمبراطور الصوابيّ نواة المقاومة من الجزيرة وأقام في قلب منطقة بوليا كتلةً قويّةً سرعان ما أصبحت مخلصةً له أتمَّ الإخلاص. ولا غرابة في ذلك، إذ شعر المسلمون أنفسهم بلوشيرة أنّهم وحيدون وسط محيطٍ مسيحيٍّ مناوئٍ، وليس لهم من نصيرٍ سوى فريدريك الثاني. ومعلومٌ لدى المؤرّخين أنّ الإمبراطور كان يتجاوب مع العالم الإسلاميّ ومع ثقافته، وهذا جعله يقف إلى جانبهم ضدّ أعدائهم (وأعدائه) في تلك المناطق، موفّرًا لهم الإعانات والامتيازات، وما يحتاجون إليه للدفاع عن أنفسهم، إذ كان أهل البلاد يحقدون عليهم لاختلاف الملّة والدين.

ولكن علينا ألّا نغترّ كثيرًا بالدوافع العاطفيّة التي جعلت فريدريك الثاني ينشئ مدينةً إسلاميّةً ويحافظ على سلامتها وأمنها ضدّ من يريد إلحاق الضرر بها، وأن نعلم أنّ إبادة المستوطنة في صيف عام 1300 لم تكن لخدمة الكنيسة الكاثوليكيّة، بل كانت توجد دوافع ذات طبيعةٍ عسكريّةٍ واقتصاديّةٍ لقيام المستوطنة في عهد فريدريك الثاني أو لإبادتها وتشتيتها على يد شارل الثاني الأنجوفيّ. إذ كانت المصلحة العليا هي التي تملي على فريدريك الشروط لبسط نفوذه ولاقتلاع نواة التمرّد، وإن أدّى ذلك إلى ترحيل عشرات الآلاف من المسلمين من موطنهم الأصليّ في صقليّة إلى إقليم بوليا وسط مدنٍ مسيحيّةٍ تُكِنّ العداء لفريدريك وللمسلمين الموالين له، غير بعيدٍ عن دولة البابا الذي لم يكن ينظر بعين الرضا إلى وجود جاليةٍ مسلمةٍ في جواره.

ولو أراد أحدٌ أن يقدّم مثالًا تاريخيًّا ليبيّن مفهوم "المصلحة العليا" لما وجد أفضل من لوشيرة، سواءٌ أكان ذلك لتسويغ نشأتها على يد العاهل الصوابيّ، أم لتفسير تواصلها ثمّ إبادتها على يَدَي الملكيْن الأنجوفيّيْن شارل الأوّل وشارل الثاني. فلا وجود في نشأتها لاعتباراتٍ عاطفيّةٍ، مثل مَيْل فريدريك الثاني إلى العرب، أو دينيّةٍ مثل حبّه المزعوم للإسلام، ثمّ إنّ إبادتها لم تكن لِخدمة الكنيسة الكاثوليكيّة، بل لم تكُن توجد إلّا دوافع أملتها المقتضيات العسكريّة والاقتصاديّة، وهي دوافع أدَّت دورها في قيام المستوطنة في عهد الصوابيّين أو في تشتيتها في عهد الأنجوفيّين.

لا معنى إذن للتناقضات التي بدا أنّها تميّز سلوك العاهل الصوابيّ والتي تمثَّلت في ولعه بالعلوم والثقافة العربيّة وفي علاقاته الودّيّة بالملوك العرب من جهةٍ، وقسوته وظلمه للمسلمين الذين بقوا تحت نفوذه في صقليّة من جهةٍ أخرى. كانت مصلحة الدولة العليا هي التي تُملي عليه الشروط الواجبة لبسط هيمنته ولاقتلاع نواة الثورة، وإن أدّى ذلك إلى ترحيل عشرات الآلاف من المسلمين

من صقليّة إلى لوشيرة مع ما يكلّفه ذلك من مصاريف ومخاطر[1]. ثمّ إنّ الإمبراطور كان يحتاج في الآن نفسه إلى مزارعين مهرةٍ لاستثمار الأراضي المهجورة وإلى محاربين مخلصين له في المعارك التي كان غالبًا ما يخوضها ضدّ الأسياد المعادين له: "وقد ساندته ودعمته في حروبه بالبرّ الإيطالي الجاليات الإسلاميّة الصقليّة التي كانت مستقرّةً في البداية في لوشيرة، ولكنّنا نجد جاليةً أخرى في جيريفالكو. ونستخلص أنّ الإمبراطور كان يستخدم رجال هاتين الجاليتيْن في مجموعاتٍ صغيرةٍ في بوليا وكلابريا لأغراضه" (أماري، 2003، ص588). والمصلحة العليا نفسها، كما سنرى، هي التي جعلت شارل الأوّل الأنجوفيّ، بالرّغم من إيديولوجيّته الكاثوليكيّة جدًّا، يُبقي على المستوطنة الإسلاميّة بعد موت آخر الصوابيّين، كورّادينو، وهي نفسها التي جعلت شارل الثاني من بعده يُقدم على إبادتها بالخدعة والعنف.

أمّا عمليّة الترحيل فقد تمّت على مرحلتيْن. ويُحدّد إيجيدي الترحيل الأوّل، متابعًا في ذلك رأي فِنكلمان، بوقوعه بين عامَي 1224 و1225، والترحيل الثاني بوقوعه عام 1246[2]، في حين أنّه ينفي نفيًا قاطعًا فكرة ترحيلٍ ثالثٍ من إفريقيا (إثر حملةٍ على جربة؟). وكذلك، يشدّد ميكيلي أماري في كتابه **تاريخ مسلمي صقليّة** على أنّ أهالي لوشيرة كانوا كلّهم من صقليّة: "أقول إنّي أعتقد أنّه (شعب لوشيرة) كان شعبًا صقليًّا تمامًا. ولو لم تكن أخبار ماتّيو ملاسبيني التاريخيّة مثار شكٍّ الآن من رأسها إلى عقبها لشككت في ذلك الموضع الذي يؤكّد فيه أنّ فريدريك قد جلب في سنة 1234 إلى كلابريا سبع عشرة جماعةً من سراسنة البربر ... يبدو أنّ هذا كُتب وصيغ في الوقت الذي كان فيه الباحثون، لعدم معرفتهم تاريخ مسلمي صقليّة، لا يجدون تفسيرًا آخر لذلك العدد الكبير من المسلمين الذين كان يقودهم الإمبراطور فريدريك في حروبه" (المرجع نفسه، ص591).

وتختلف الآراء بشأن عدد سكّان لوشيرة بينَ مُبالِغٍ في قلّته، مثل الراهب فرّاريا الذي يذكر أنّه 15 ألف نسمةٍ، ومُشتَطٍّ في كثرته، مثل ملاسبيني الذي يرفع العدد إلى 130 ألفًا، ومَن أَبلَغَ سلطانَ

---

1 . يُنظر: الباب الأوّل، الملاحظة 5، حيث يقول في رسالة إلى البابا بتاريخ 16 من أبريل عام 1236: "إذ إنّنا نقلنا بكثيرٍ فعلًا من العناء والمصاريف والأخطار مقام المسلمين من جبال صقليّة، حيث كان تعسّفهم يؤذي المسيحيّين الكثيرين الذين يسكنون الآن الجزيرة المذكورة، ووطّنّاهم وسط السّهول المسيحيّة".

2 . يبدو أكيدًا حدوث هذا الترحيل الثاني عام 1246، في حين يحصر فرانشسكو غابرييلّي مراحل الاستيطان بين عامَي 1220 و1230، في "Gli ultimi saraceni in Italia" "**آخر المسلمين في إيطاليا**"، ص145.

مصر[1] أنّ عدد سكّان لوشيرة يفوق 170 ألفًا، في حين أنّ هناك رواياتٍ أخرى تجعل هذا العدد يتردّد بين 60 ألفًا و100 ألفٍ.

وهنا يدرس بيترو إيجيدي بدقّةٍ المساحات الفلاحيّة التي كان المسلمون يستثمرونها في لوشيرة وفي الأراضي الممتدّة حولها، ويحدّد المساحة التي كانت تمتدّ فوقها المدينة في العهد الصوابيّ، مع مراعاة أنّ البيوت في القرن الثالث عشر كانت ذات طبقةٍ واحدةٍ، أو طبقتيْن في أكثر تقديرٍ. وبعد مقارنة هذه المعطيات بما كانت تدفعه لوشيرة للخزينة الملكيّة من ضرائب، ومساهماتٍ، ولا سيّما "الجزية"[2] التي كانت موزّعةً بحسب الأفراد، يستنتج إيجيدي أنّ سكّان لوشيرة، حتّى في السنوات التي كانت فيها آهلةً جدًّا، لا يتجاوز عددهم 35 ألفًا أو 40 ألفًا[3].

أمّا تركيبة هذه المجموعة فقد كانت، في غالبها، متكوّنةً من الفئة المعبّر عنها بـ(**villani**)، أي من الفلاحين والعمّال. أمّا النخبة المثقّفة فيبدو أنّها غادرت صقليّة متحوّلةً إلى إفريقيا الشماليّة أو إلى الأندلس (المرجع نفسه، ص10). ومن بقي من مسلمي صقليّة هم أولئك الثوّار الذين اعتصموا بالجبال، ولا سيّما جهة جرجنتي أو كركنت كما كان يسمّيها العرب "أغريجنتو الحالية"، والذين أقضّوا مدّةً طويلةً مضجع فريدريك[4]، حتّى إنّه أخّر مشاركته في الحرب الصليبيّة (أو اتّخذ ذلك ذريعة لتأجيلها) لمحاربتهم إلى أن قرّر في النهاية ترحيلهم إلى لوشيرة.

---

1 . الكامل ناصر الدين محمّد، حكم مصر بين عامَي 1218 و1238م.

2 . انقلب وضع المسلمين المغلوبين فصاروا هم الذين يدفعون الجزية إلى الأسياد الجدد. وبيترو إيجيدي، بوصفه مؤرّخًا له دراية بالمسائل الاقتصاديّة، اعتمد كثيرًا على المساهمات الجبائيّة وعلى محاصيل الحبوب التي كانت تنتجها لوشيرة في ذلك الوقت لتحديد امتداد المدينة وعدد سكّانها.

3 . يُنظر: أماري، ميكيلي، **تاريخ مسلمي صقليّة**، ج3، ص575: "يذكر ريكاردو دي سان جرمانو، وشهادته أكثر مصداقيّةً، أنّ عشرة آلاف جنديٍّ من السراسنة كانوا يتحرّكون من لوشيرة تحت إمرة الإمبراطور في سنة 1237، عندما لم يجر إقصاء كلّ مسلمي صقليّة. ومن ثمّ يمكننا أن نفترض أنّه كان موجودًا في أراضي بوليا وحدها، نظرًا للظروف الخاصّة، حوالي خمسين ألفًا أو ستّين ألفًا من السكّان".

4 . المرجع نفسه، ص580: "في صيف سنة 1223، عاد (أي فدريكو) إلى صقليّة ليتعقّب عن قرب المتمرّدين المسلمين. ونقرأ بكلّ تأكيدٍ أنّ جانبًا قد استسلم له فنقلهم إلى لوتشيرا؛ وأنّ جانبًا آخر قد صمّد صمودًا قويًّا لثقته في مناعة مواقعه وتحصيناتها". وفي ص581–582: "ولأنّ مثل هذه الحرب تتطلّب أناسًا كثيرين على درجةٍ عاليةٍ من النظام فإنّ الإمبراطور ... قد استدعى في سنة 1223 نفسها وفي السنتيْن التاليتيْن البارونات إلى الخدمة العسكريّة واستقطع الأموال لتجنيد جنودٍ مستقرّين. وكانت حرب السراسنة سببًا وفي أحيانٍ ذريعةً ... وليس من قبيل الإفك والبهتان أن نؤكّد أنّ الإمبراطور قد استخدم هذه الواقعة لكي يؤجّل الحرب الصليبيّة التي كان أونوريو يريد إجباره عليها ... لذا كتب فدريكو قائلًا إنّه دعا مجلس الدولة وأبدى الجميع أنّه لا ينبغي على الإمبراطور أن يبتعد في هذا الوقت، خوفًا من أن يندم المتمرّدون... ويختتم الإمبراطور رسالته بأنّه سيبقى في صقليّة حتّى إتمام الاتفاق".

وكانوا في الآن نفسه فلّاحين ومحاربين يحذقون استعمال المحراث والمنجل أو رمي السّهام والرّماح. وقد كان العاهل الصوابيّ يعرف ذلك حقّ المعرفة، ولذا فضّل، بدلًا من إبادتهم بالحديد والنّار أو طردهم من أراضيه، استعمالهم موقعًا متقدّمًا له في القارة وحاميته الوفيّة في لوشيرة، لمجابهة البابا والأسياد المعادين له[1]. "وكما أنّهم كانوا جميعًا مزارعين، فقد كانوا أيضًا جُنودًا. تلك كانت عادة المسلمين، التي كانت تضيف إلى الجند الجيش الأرستقراطيّ الدائم، جُمهور العامّة من الناس، عندما تقتضي الضرورة ذلك. وقد فهم فريدريك ذلك على حسابه، إذ إنّه في مناسبتيْن، من سنة 1221 إلى [سنة] 1225، وخلال سنتي 1243 و1244، عانى منهم كثيرًا قبل أن يقضي على مقاومتهم الباسلة. كانوا جنودًا بإمكانهم أن يتسلّحوا بسهولةٍ وبدون مصاريف: يكفيهم قوسٌ وسهامٌ، ومن لديه أو حصل عليه هبةً من الملك كان يركب جوادًا، ومن كان غير محظوظٍ يمشي راجلًا ... كانوا أكثر صمودًا وشجاعةً وإخلاصًا واستعدادًا للموت، وقد أراقوا دماءهم في سبيل الإمبراطور وأسرته في شتّى أنحاء الدنيا من الشام إلى لومبارديّة، في أومبريا وفي ماركي وأبروتسو، وفي أرياف روما، إلى أن بقوا وحدهم وعانوا باسمه الحصار والجوع، حتّى بعد سنةٍ من سقوط راس كورّادينو الأشقر تحت سيف الجلاّد" (إيجيدي، 2019، ص60).

ولكنّ دهاء الإمبراطور الصوابيّ جعله ينظر إلى أبعد، لأنّه وطّنهم هنالك أيضًا لاستثمار تلك الأراضي المهجورة وللانتفاع بثرواتها لما يعرفه عن خبرة المسلمين بالفلاحة. وبالفعل، عاشت مدينة لوشيرة في عهدها العربيّ الإسلاميّ عصرها الذهبيّ، وكان القمح الذي تنتجه من أجود القموح، وموّنت به جند العاهل الأنجوفيّ بعد سقوط آخر الصوابيّين في حروبه ضدّ صقليّة، وأغاثت لوشيرة في عدّة مرّاتٍ نابولي ومدنًا أخرى في أثناء المجاعات المتكرّرة.

وفي هذه الدراسة معطياتٌ دقيقةٌ عن المساحات المزروعة وعن كمّيّات البذر وكمّيّات المحصول تبيّن أنّ أهالي لوشيرة الإسلاميّة، بالرغم من المحيط المسيحيّ المناوئ، أفرغوا همّتهم في أوقات السّلم في خدمة الأرض ورعي الماشية والتجارة والصناعة، ممّا جعل لوشيرة تنعم بثراءٍ نسبيٍّ، حتّى إنّ حصّة المدينة في المساهمة العامّة كانت تعدل حصص المدن الكبرى.

---

1 . المرجع نفسه، ص588: "وقد ساندته ودعمته في حروبه بالبرّ الإيطاليّ الجاليات الإسلاميّة الصقليّة، التي كانت مستقرّةً في البداية في لوتشيرا، ولكنّنا نجد جاليةً أخرى في جيروفالكو. ونستخلص كذلك أنّ الإمبراطور كان يستخدم رجال هاتين الجاليتيْن في مجموعاتٍ صغيرةٍ في بوليا وكلابريا لأغراضه، وكان أكثرها فائدةً وربحًا هو عملهم بالمقاسمة في رعاية قطعان الماشية سواء الأليفة أم غير المستأنسة".

وكان ضمن مخطّط فردريك الثاني أن تبقى المدينة مسلمةً، فلم يحاول إكراه أهاليها على اعتناق الديانة المسيحيّة، ولم تكن وعوده بجلبهم إلى المسيحيّة إلّا لطمأنة البابا الذي كان لا ينظر بعين الرّضا إلى وجود مدينةٍ مسلمةٍ محصّنةٍ على مقربةٍ من أراضيه. وما فكّر فريدريك الثاني ولا من خلفه من بعده في تنصير المسلمين، بل كان الطابع العربيّ الإسلاميّ غالبًا في المدينة التي كانت تُقام فيها صلاة الجمعة، والتي كان سكّانها يعيشون فيها على وقع التقاليد العربيّة، وربّما كانت لغتهم فيها عربيّةً أيضًا، وكان الملوك الصوابيّون يملكون فيها قصورهم وحريمهم يحرسها الخصيان السود على عادة الأمراء العرب. وحتى بعد سقوط الصوابيّين وانتقال المدينة إلى سلطة الأنجوفيّين المتعصّبين للكاثوليكيّة والمخلصين للبابا الذي كان قد ساندهم في محاربتهم لَمن خلفَ فريدريك، مانفريدي وكورّادينو، لم يقع تنصير المسلمين وتـُركوا على دينهم وبقيت لوشيرة مسلمةً إلى صيف عام 1300. ودوافع ذلك قائمةٌ ومعقولةٌ إذا تأمّلناها من وجهة نظر فريدريك من ناحيةٍ، ومن وجهة نظر شارل الأوّل الأنجوفيّ من ناحيةٍ أخرى.

إذ تمثّل لوشيرة لفريدريك الثاني، كما سبق قوله، مركزه المتقدّم تجاه دولة البابا، وكان يجب أن تبقى مُسلمةً لكي يجعل منها وقتَ الحاجة جيشًا محاربًا للبابا. وفي المناوشات المتعدّدة التي وقعت ذكر المؤرّخون، بشيءٍ من المغالاة، أنّ آلاف المسلمين كانوا يحاربون تحت راية الإمبراطور الصوابيّ. ثمّ إنّ في بقاء اللوشيريّين على دينهم ضمانًا لإخلاصهم للإمبراطور؛ لأنّهم سيجدون فيه وهم معزولون على القارة وسط مدنٍ مسيحيّةٍ معاديةٍ، نصيرهم الوحيد وسيهرعون إلى تلبية أوامره كلّما طلب منهم ذلك. وكذلك، يجب ألّا ننسى دافعًا آخر، لعلّه أهمّ، هو أنّه بتركهم على دينهم يحافظ -كما فعل من بعده أيضًا العاهلان الأنجوفيّان شارل الأوّل وابنه شارل الثاني- على وضعهم كعبيدٍ، ومن ثَمَّ تكون أشخاصهم وممتلكاتهم ملك الدولة، وعليهم واجب دفع الجزية وضرائب مخصوصةٍ أخرى لا تدفعها المجموعات المسيحيّة. ولأنّ دخولهم في المسيحيّة يُلغي وضعهم كعبيدٍ ويجعلهم مواطنين أحرارًا، ممّا يحرم الخزينة من موردٍ مهمٍّ، فضّل شارل الأوّل ومن بعده شارل الثاني، على الرغم من تحمّسهما للكاثوليكيّة، ترك أهالي لوشيرة يعيشون حسب ديانتهم وتقاليدهم، كما خطّط لذلك فريدريك قبلهما.

إلّا أنَّ مخطّط فريدريك الثاني القاضي بإنشاء مدينةٍ عربيّةٍ إسلاميّةٍ تكاد تكون مستقلّةً، وسط الأراضي الإيطاليّة المسيحيّة، لا يُمكن أن يتمّ دون أن يكون ضمن المرحَّلين من له خبرةٌ ببعض الحرف أو من له علمٌ بأصول الدين الإسلاميّ وببعض العلوم اللازمة لتسيير شؤون مجموعةٍ

مُسلمةٍ. لذا نجد في المدينة أقلّيّةً مثقّفةً عهدت إليها إدارة فريدريك الثاني وخلفاؤُه من بعده، وواصلت إنجاز مهمّتها حتّى في عهد الأنجوفيّين، بتلك المسائل المتعلّقة بالدين وبالتشريع الإسلاميّ وبالحكم في القضايا الصغرى، ربّما حسب الشريعة الإسلاميّة. فالوثائق، إلى جانب السلطة التي تتزعّم المجموعة من قائد القلعة وآمرها ومكلّف الشرطة ومحصّل الضرائب، تذكر كلمة (fichini)، من العربيّة (فقيه)، وهي تعبّر عن أشخاصٍ كانت لهم وظيفةٌ محدودةٌ في القضاء ومهمّة تلقين مواطنيهم تعاليم الإسلام[1].

لا يمكن التحدُّث إذن عن حياةٍ ثقافيّةٍ أو عن نشاطٍ فكريٍّ إسلاميٍّ في لوشيرة. وربّما حاول الصوابيّون تحت حكم فريدريك الثاني ومانفريدي تنشيط الحياة الثقافيّة وإنشاء مركزٍ علميٍّ بلوشيرة، على غرار ما كان موجودًا في صقليّة في أوج حضارتها العربيّة الإسلاميّة، ولكن يصعب تصوّر هذا في مدينةٍ آهلةٍ بالفلّاحين والحرفيّين والعمّال منقطعةٍ عن المراكز الثقافيّة الإسلاميّة الأخرى وفي عداءٍ ثقافيٍّ-دينيٍّ مع المدن الإيطاليّة المجاورة. وشهادة ابن واصلٍ التي يتحدّث فيها عن تشييد فريدريك "مركزًا علميًّا" ربّما يكون فيها شيءٌ من المغالاة، وهذا معهودٌ لدى الكثير من السفراء والمبعوثين والرحالة: "بالقرب من المدينة التي أقمتُ فيها توجد مدينة لوجارة، وأهلها جميعهم مسلمون أصلهم من صقليّة، وفيها تُقام صلاة الجمعة وتُمارس فيها الديانة الإسلاميّة بحُرِّيّةٍ"، ويضيف ابن واصل قائلًا: "وهذه المدينة هي على حالها كما تركها والد مانفريدي، الذي شرع في تشييد مركزٍ علميٍّ كي تُدرّس فيه جميع فروع الفكر"، ويعني بها الفلسفة وعلم الفلك والرياضيّات والعلوم الأخرى التي تضلّع منها المسلمون في عهدهم الذهبيّ[2].

ولعلّ المركز الذي يتحدّث عنه ابن واصلٍ لا يعدو أن يكون مدرسةً تُلقَّن فيها أصول بعض العلوم، وعلى كلِّ حالٍ لا نجد لها ذكرًا بعد سقوط الصوابيّين ولم تُترَك أسماءٌ لشيوخٍ أو لمفكّرين. والظنّ أنّ أبرز نشاطٍ تعاطته المجموعة الإسلاميّة كان الزراعة ورعي الماشية. ولا يُستغرب ذلك في قومٍ جعلوا من صقليّة والأندلس جنانًا وبساتين تغنّى بها الشعراء، ولم تكن تخفى على أحد مهارتهم في شدّ المعول أو في استعمال الأسلحة، بحيث جعل منهم الصوابيّون رؤوس رماحهم في حروبهم

1 . يُنظر: غابرييلّي، ف.، "Gli ultimi saraceni"، ص147. هذا ما يذكره إيجيدي، نقلًا عن أماري، من أنّ هذا اللقب كان يُسند إلى الأشراف من بين المجموعة ممّن لهم معرفةٌ بأصول الدين والشريعة الإسلاميّة وكانوا إذن ذوي نفوذٍ في قومهم، حتّى إنّ الملك شارل الأوّل الأنجوفيّ، عندما يتوجّه برسالةٍ إلى أهالي لوشيرة لا يغفل عن ذكرهم "fichini, senioribus, baiulis et universitati Sarracenorum Lucerie".

2 . غابريلّي، ف.، ص149.

ضدّ البابا وحلفائه الأنجوفيّين[1]. وإذا كانت غاية فريدريك الأولى من ترحيل المسلمين من صقليّة هي اقتلاع نواة الثورة وتكوين قوّةٍ حربيّةٍ على القارة، فإلى جانبها كانت توجد غاياتٌ اقتصاديّةٌ وماليّةٌ لا تقلّ أهمّيّةً عن الأولى.

وكانت هضاب كابيتناتا قبل مجيء المسلمين إليها مهجورةً قفراء وفقيرةً بسبب الحروب المتتالية وحمّى المستنقعات أو الملاريا المتفشّية فيها، وكانت لذلك لا تدرّ أرباحًا للخزينة الملكيّة، في حين كانت أراضيها صالحةً للزراعة، ولا سيّما زراعة الحبوب، ولتربية المواشي. وبالفعل، ما إن استقرّ بها المسلمون حتّى أصبحت لوشيرة من أهمّ المراكز المنتجة للحبوب، وكان قمحها من أجود القموح. وكم من مرّةٍ طولبت لوشيرة بحصّةٍ ماليّةٍ تعدل أو تفوق حصص المدن الكبرى في جنوب إيطاليا، وكم من مرّةٍ موّنت بقمحها جند شارل الثاني الأنجوفيّ في حروبه المتواصلة ضدّ صقليّة، أو وفّرت الحبوب لنابولي وللمدن الأخرى في أوقات المجاعة: "كانت هناك حاجةٌ ملحّةٌ في الحصول على الحبوب. فالمحصول الذي أنتجته الولايات الأخرى كان حقيرًا: خاصّةً نابولي وكلّ مقاطعة تيرّا دي لفورو قاست من المجاعة، وكان جيش دوق كلابريا داخل كتانيا يقاسي من الجوع ... بينما كان الجميع يعلم أنّ مخازن الحبوب اللوشيريّة كانت مليئةً بالحبوب، وكان الجميع يعرف أنّها أجود الحبوب في مقاطعة بوليا" (إيجيدي، 2019، ص209).

إنَّ أهمّيّة لوشيرة في إنتاج الحبوب وفي تربية الماشية واردةٌ إلى آخر يومٍ في حياة المستوطنة، لأنّ شارل الثاني، عندما قرّر إبادة المستوطنة وتشتيت المسلمين، خطّط لأن يكون ذلك بعد موسم الحصاد[2]، عندما يكون اللوشيريّون قد أتمّوا الحصاد وخزن محاصيلهم من الحبوب. وقد شدّد الملك على منفّذي العمليّة، ولا سيَّما جيوفاني بيبينو، أن يعملوا بكلّ حذرٍ حتّى لا يتمكّن المسلمون من بيع أملاكهم أو من تدميرها في حال يأسهم من النجاة، وشدّد الملك أيضًا على العناية بالماشية حتّى لا تُهَرَّب إلى المدن الأخرى. فالقمح يصلح لتموين جنده في صقليّة ولمجابهة المجاعة المتفشّية في نابولي. أمّا من بيع المواشي والمسلمين فسيغنم ربحًا وفيرًا لتسديد ديونه ولسدّ حاجاته الماليّة. والمعلومات الكثيرة التي يوردها بيترو إيجيدي في هذه الدراسة تُنصف المسلمين، ولا تُظهرهم

1 . المرجع نفسه، ص146: "نحن نعرف أنّ معركة بنيفنت Benevento بدأت فعلًا بهجوم الفرسان المسلمين تحت راية الملك مانفريدي".

2 . قُضِيَ على المستوطنة، كما هو معروفٌ، ليلة القدّيس برثولوميوس، أي ليلة الخامس عشر من أغسطس سنة 1300.

بالصورة التي اعتاد خصومهم تصويرهم بها، أي أنّهم قومٌ لا يعرفون إلّا النهب والسرقة والقتل، بل تُظهرهم بصورة قومٍ مسالمين وماهرين في استثمار الأرض وفي تربية الماشية.

وزيادةً على النشاطات الفلاحيّة، كانت في لوشيرة فئاتٌ حرفيّةٌ متنوّعةٌ تُمِدُّ المجموعة بجميع ما تحتاج إليه. ولا يُمكن أن نتحدّث بلا شكٍّ عن صناعةٍ مكثّفةٍ وإنّما عن نشاطاتٍ حرفيّةٍ نجدها في كلّ مدينةٍ بحجم لوشيرة. ويذكر إيجيدي في دراسته صانعي البرادع لدوابّ الجرّ والركوب، والمرصّعين، والنجّارين، والحدّادين، وصانعي الأسلحة ولا سيّما الأقواس، والزرابيّ، والخزف، والآجرّ، والآنية، والإسكافيّين، وصانعي الأغطية، والخيّاطين، والنسّاجين، وصانعي الخيام، والبنّائين، وصانعي السّلال، وباختصارٍ، نجد جميع المهن الصغرى الضروريّة لحياة المدينة. وتذكر الوثائق أيضًا "domus in qua fiebant sfinci"، أي بيوتًا أو حوانيت تُصنع وتُباع فيها الفطائر[1].

ومن بين هذه النشاطات المتعدّدة ثلاثةٌ نجدها تحظى بأكبر قدرٍ من الأهمّيّة: صناعة السّلاح، ولا سيّما الأقواس والسّهام التي كانت سلاح عرب صقليّة المفضّل في عهد الصوابيّين؛ لأنّ مسلمي لوشيرة كانوا حاميتهم المخلصة في تلك البقاع. ثمّ نجد صناعة الترصيع، وهي كذلك ممّا يختصّ به العرب. ونجد أخيرًا صناعة الخيام، وهي متجذّرةٌ في تقاليدهم. وقد كان اللوشيريّون في هذا الميدان ذوي مهارةٍ لا يضاهيهم فيها أحدٌ؛ لأنّ شارل الثاني عند تشتيت المسلمين أمر ألّا يُعرض صانعو الخيام الكبيرة للبيع، وأن يُرسلوا إلى نابولي. ومن بين الممتلكات التي صادرها البلاط، ومُنع بيعها بالمزاد العلنيّ على غرار ممتلكات المسلمين الأخرى، خيمتان كبيرتان كانتا تصلحان للملك.

وكان اللوشيريّون يتعاطون أيضًا التجارة. ولا يُستغرب هذا، إذ ينبغي أن تُروّج البضائع المصنوعة في المدينة، وأن تُباع المحاصيل الزراعيّة والمواشي، وأن تُمَدَّ المدينة أيضًا بتلك الأشياء التي لا تُصنَع في لوشيرة وتُجلَب من المدن المجاورة. لذا نجد تجّار لوشيرة يتنقّلون بحرّيّةٍ، ولا سيّما في عهد فريدريك الثاني الذي أعفى سنة 1230 "من كلّ عبءٍ جبائيٍّ أو جمركيٍّ البضاعة التي يبيعونها أو يشترونها في كلابريا وبوليا وبرنشيباتو وتيرّا دي لفورو وفي إقليم بنفنت"[2]. وكثيرًا ما تعرّض التجّار المسلمون، ولا سيّما في السنوات الأخيرة قبل تشتيتهم، لمضايقات المسيحيّين المحيطين بهم

---

1 . هذا النوع من الفطائر رائجٌ إلى الآن في صقليّة (sfinci, sfinciuni) أي (إسفنج) لأنّ للفطيرة انتفاخ الإسفنج ولينه، وهذا النوع من الفطائر موجودٌ أيضًا في بعض جهات السّاحل التونسيّ.

2 . كان يُحظَر عليهم الذهاب إلى صقليّة، والأسباب السياسيّة والعسكريّة لا تخفى على أحدٍ، إذ كان الإمبراطور يخشى أن يجلبهم الحنين إليها وأن يبقوا فيها، وهذا لا يخدم مصالحه.

الذين كانوا، بدعوى اختلاف الدين والملّة، ينهبون أموالهم وبضاعتهم ويقتلونهم أحيانًا. وهذا الأمر سيجرّنا إلى الحديث عن طبيعة العلاقات بين مسلمي لوشيرة والسلطة الحاكمة من ناحيةٍ، وبينهم وبين مجاوريهم المسيحيّين من ناحيةٍ أخرى.

كان علينا أن نتصوّر أنّ هذه الجزيرة الإسلاميّة التي تقع وسط محيطٍ مسيحيٍّ مناوئٍ ستخلق علاقاتٍ متوتّرةً وصعبةً، وأنّها ستكون دائمًا موضع عداءٍ وحقدٍ بسبب اختلاف الدين والملّة. إلاّ أنّ الوثائق لا تذكر، على امتداد ثمانين سنةً، وجودًا لعداوةٍ ذات بالٍ بين لوشيرة والمدن المسيحيّة المجاورة. وصورة المُسلم المتعطّش للدّم أو حكايات الجماعات المسلمة المسلّحة التي كانت تجوب الأرياف وتنشر الرّعب في قلوب المسيحيّين الأبرياء، تنتمي إلى الخيال الجماعيّ الشعبيّ، وتُستعمل لتسويغ الاضطهاد الذي كان يعانيه سكّان لوشيرة، ولتوفير الحجج التي تُغَذّي التعصّب الدينيّ. وبيترو إيجيدي يدافع في هذه الدراسة عن المسلمين عادًّا إيّاهم الضحايا لا الجُناة.

فحتّى بعد سقوط كورّادينو، آخر ملوك السلالة الصوابيّة، وانتقال السّلطة إلى الأنجوفيّين الموالين للكنيسة، كانت لوشيرة تظهر بمظهر المدينة الكادحة والمسالمة. وقد جعل المسلمون، بفضل عملهم، من لوشيرة أحد أهمّ المراكز في إنتاج الحبوب، ولا سيّما القمح، وكانت مواشيهم تملأ السهول والمراعي. كانوا يمثّلون إذن ثروةً عظيمةً للخزينة الملكيّة، ولا سيّما إذا راعينا أنّ مسلمي لوشيرة كانوا يُعَدّون (servi Camere)[1]، أي أنّ أشخاصهم وأملاكهم ملكٌ للبلاط. وهذا يُفسّر جزئيًّا إحجام شارل الأوّل الأنجوفيّ، بعد دخوله المدينة دخول الظافر المنتصر، عن التنكيل بالمسلمين أو عن تنصيرهم بالقوّة. فدخولهم في المسيحيّة سيضع حدًّا لوضعهم كعبيدٍ في ملك الدولة، وسيُجبره على التنازل عن الأراضي التي كانوا يستغلّونها، في حين أنّ في استمرار وضعهم القانونيّ كرقيقٍ ضمانًا لرأس مالٍ على ذمّة البلاط يستعمله حسب الحاجة والظروف، وسيتجلّى هذا بوضوحٍ في صيف عام 1300.

ولكن يوجد سببٌ آخر يسوِّغ هذا السلوك، وهو لا يقلّ أهمّيّةً عن الأوّل. فالمجموعة الإسلاميّة كانت، بسبب وضعها الخاصّ، تدفع ضريبتيْن استثنائيّتيْن لا تدفعهما المجموعات المدنيّة الأخرى: إذ كان المسلمون يدفعون حقّ الاستئراض، وهو أداءٌ سنويٌّ يُدفَع نقدًا أو عينًا في مقابلة الأرض التي يستثمرها الفلّاح. وكان الملك يجني ربحًا كبيرًا من هذه الضريبة، وما يحصل عليه من لوشيرة

1 . في الوثائق الصوابيّة والأنجوفيّة كان مسلمو لوتشيرا يُدعون (servi fisci) أو (servi Camere) أو بكلّ بساطةٍ (servi) أي رقيقًا.

كان عادةً ما يفوق ما تجنيه الخزينة الملكيّة من الحقوق المتأتّية من الأراضي الحكوميّة المؤجّرة للمدن المسيحيّة. وفي هذا يكمن أحد الدوافع الذي جعل شارل الأوّل يُبقي على لوشيرة مسلِمةً.

أمّا الضريبة الثانية فهي ذات أصلٍ عربيٍّ، وهي الجزية. ولكن بدلًا من أن يدفعها غير المسلمين إلى الخزينة، يدفعها المسلمون بوصفهم الأقلّيّة الخاضعة للمسيحيّين الحاكمين. والجزية أداءٌ فرديٌّ تدفعه المجموعة، وفي مقابلة ذلك كان المسلمون يُمارسون ديانتهم بحرّيّةٍ، كما يتّضح ذلك في هذه الشهادة لجمال الدين بن واصلٍ، مبعوث سلطان مصر إلى مانفريدي، الذي زار لوشيرة سنة 1261: "فلمّا وصلتُ إلى الإمبراطور منفريد المذكور أكرمني وأقمتُ عنده بمدينةٍ من مدائن البرّ الطويل المتّصل بالأندلس من مدائن أنبولية ... وبالقرب من البلد الذي كنتُ فيه مدينةٌ تسمّى لوجارة أهلها كلّهم مسلمون من أهل جزيرة صقليّة، تُقام فيها الجمعة ويُعلن بشعار الإسلام... ووجدتُ أكبر أصحاب الإمبراطور مانفريدي المذكور مسلمين، ويُعلم بالأذان والصلاة في معسكره" (إيجيدي، 2019، صص51–52).

وهاتان الضريبتان، ومعهما الضرائب والأداءات العاديّة والمساهمات الاستثنائيّة، كانت تجعل حصّة لوشيرة تفوق حصص المدن الأخرى التي بحجمها وتعدل حصص كُبرى المدن. ونجد في هذه الدراسة جداول مدقّقةً للضرائب والمساهمات استغلّها إيجيدي، حسب منهجٍ تاريخيٍّ اقتصاديٍّ، لتحديد مساحات الأراضي وعدد السكّان وعدّة معلوماتٍ أخرى، وهذا ما يميّز طريقة عمل إيجيدي عن منهج أماري المعتمد خصوصًا على الوثائق التقليديّة مثل الرسائل والنصوص القانونيّة وأخبار المؤرّخين.

ولكن كيف كانت طبيعة العلاقات بين مسلمي لوشيرة والمسيحيّين المحيطين بهم، في ممارساتهم اليوميّة ومعاملاتهم التجاريّة وفي مختلف نشاطاتهم في الحياة؟ أكان المسلمون يَظهرون هنا بمظهر العصابات الشرّيرة التي تذكرها أحيانًا بعض الوثائق المنحازة، أم كانوا منغلقين على أنفسهم، منعزلين داخل أسوار مدينتهم، لا اتّصال بينهم وبين مُجاوريهم؟

لا يُمكن تصوُّر هذا. فالمدينة عاشت نحو قرنٍ وما كانت تدفعه من أداءاتٍ ومساهماتٍ مختلفةٍ يوحي بحيويّةٍ اقتصاديّةٍ تُنافي التصوّرات الانعزاليّة والمنغلقة. إذ كان تجّار لوشيرة يجولون في كامل جنوب إيطاليا وكانوا، كما ذكرنا سابقًا، قد منحهم الإمبراطور امتيازاتٍ وإعفاءاتٍ جبائيّةً وسمح لهم بالتنقّل بين مدن المملكة للمتاجرة ببضائعهم، ولم يمنع عنهم إلّا صقليّة خوفًا من أن يدفعهم الحنين إلى العودة إليها والاستقرار بها مُجَدَّدًا. أمّا من كان يُمارس الفلاحة وتربية الماشية فقد كان

يعمل في الأراضي المحيطة بلوشيرة، تلك التي منحهم إيّاها الملك لاستغلالها في مقابلة حقوق الاستئراض ونسبةٍ من المحاصيل تعود إلى الخزينة. إلّا أنّ الأراضي المحيطة بلوشيرة لم تكن كافيةً لمدينة تعدادُها 35 ألف نسمةٍ أو 40 ألفًا، فالتجأ المسلمون إلى استئجار أراضٍ هي ملك الخواصّ، بل نجدهم يعملون بالمقاسمة على أراضٍ كانت ملكًا لبعض الأديرة، دون أن يكون اختلاف الدين مانعًا من ذلك. بل كانت الأديرة تفضّل التعامل مع المسلمين لتفانيهم في خدمة الأرض ولمهارتهم في استغلال مواردها. وكلّ هذا يؤكّد الطبيعة المسالمة التي كان المسلمون ينتهجونها نحو مُجاوريهم، ولا خيار لهم في ذلك لوضعهم الخاصّ كأقلّيّةٍ وكعبيدٍ هم ملكٌ للدولة.

ونحن نجد لا محالة صدًى لبعض النزاعات بين مزارعين أو مربّي ماشيةٍ مسلمين من جهةٍ والأهالي المسيحيّين من جهةٍ أخرى، ولكنّها لم تكن ناجمةً عن أسبابٍ دينيّةٍ أو عرقيّةٍ أو عن العنف الذي يُزعَم أنّه متأصّلٌ في العرب. بل، بالعكس، يَظهر المسلمون في هذه النزاعات بمظهر الضحايا، إذ كان الأسياد المسيحيّون يغتنمون ضعفهم لانتزاع الأراضي التي مُنِحوا إيّاها، أو لمنع ماشيتهم من الرعي، أو لتحجير قطع الحطب من الغابات المحيطة بلوشيرة. وكان هذا التعسّف متأتّيًا في أغلب الأحيان من الأسياد المحليّين، لا لأسبابٍ دينيّةٍ أو عرقيّةٍ، بل لطمعهم في أراضيهم وفي ممتلكاتهم. وعلى كلّ حالٍ، كانت خلافاتٍ محدودةً جدًّا والمسؤوليّة فيها إن لم تكن كلّها راجعةً إلى الطرف المقابل فهي مشتركةٌ، ولا وجود للاتّهامات الخطيرة التي وجّهها شارل الثاني إلى مسلمي لوشيرة لتسويغ مجزرة الخامس عشر من أغسطس في عام 1300.

وهذا نصّ الرسالة التي وجّهها شارل الثاني إلى البابا بتاريخ 20 من سبتمبر في عام 1300، أي بعد شهرٍ من عمليّة لوشيرة، يلخّص فيها الأسباب التي دفعته إلى ارتكاب تلك المذبحة الفظيعة. إذ يقول الملك إنّه اتّخذ قرار القضاء على المستوطنة بعد أن فكّر كثيرًا في ذلك: "للأشياء العديدة الفظيعة والمقزّزة، التي لا يقبلها الضمير المسيحي والتي لا يزال المسلمون في انتهاكهم للعرف الإلهيّ وللربّ يرتكبونها هناك، ولما يزعمون القيام به في هذه الأيام نفسها ضدّ السيادة الملكيّة بحافزٍ من روح التمرّد، ممّا سيسبّب الدّمار والحرائق والنهب والكثير من الأعمال الشنيعة ضدّ رعايانا الأوفياء في الأقاليم والأراضي المجاورة، ودمارًا مجرمًا في كابيتناتا جميعها متواطئين فيما بينهم تواطؤًا عنيدًا" (المرجع نفسه، صص152–153).

وفي رسائل أخرى يُبدي الملك اشمئزازه لوجود هذه الكتلة من "الكفّار" على الأراضي المسيحيّة الطيّبة، ويصف لوشيرة بأنّها "مصدر وباءٍ" و"مكان شرٍّ وبلاءٍ"، وينعتها بـ"وكر الأفاعي". ويتساءل

المرء: لماذا صبر الأنجوفيّون المتحمّسون للكاثوليكيّة طوال ثلاثة عقودٍ قبل أن يطهّروا كابيتناتا من "الأفاعي الشرّيرة"؟

الواقع أنّ شارل الثاني كان يستغلّ العاطفة الدينيّة، محاولًا الظهور بمظهر المدافع عن الدّين المسيحيّ وعن العقيدة الكاثوليكيّة ضدّ المسلمين الكفّار. وهذا ليس بالجديد في تاريخ الإنسانيّة، فكثيرًا ما استعمل ذوو السلطان الحقد الدينيّ والبغض العرقيّ لحمل شعوبهم على القتال. واستعمل شارل الثاني الدّافع الدينيّ لإقناع المدن الأخرى بضرورة تدمير لوشيرة الإسلاميّة، وقدّم العمليّة على أنّها حربٌ مقدّسةٌ أو "صليبيّةٌ" لرفع راية المسيح، طالبًا منها المشاركة في تمويل العمليّة. وما كانت المدن لتقبل هذا العبء الجديد لولا أن لوّح الملك بالغنيمة العظيمة المنتظرة من وراء هذه "الحرب الصليبيّة". إذ كان الملك والأسياد الموالون له والمدن المجاورة مثل الذئاب الجائعة، ينتظرون الفرصة للانقضاض على الفريسة والفتك بها. وشارل الثاني كان أكثرهم جوعًا، وتكفينا نظرةٌ إلى وضعه الماليّ في تلك الحقبة لفهم حقيقة نيّاته.

إذ كان شارل الثاني منذ تولّيه العرش مثقلًا بالديون. وقد اقترض المال لدفع فديته أوّلًا، ثمّ لتمويل الحرب على صقليّة، تلك الحرب التي ابتلعت جميع ما اقترضه من أموالٍ من البابا، ومن المدن التوسكانيّة، ومن العائلات البنكيّة، مثل آل باردي، دون أن يُحقّق النّصر النهائيّ. وفي هذه السنة، سنة 1300، كان الوضع الماليّ في أسوإ حالٍ، وكانت الحاجة إلى المال مُلحّةً أكثر من أيّ وقتٍ مضى لتسديد قسطٍ من الديون ولتمويل الجيش الذي يحارب في صقليّة، ولا سيّما أنّ النّصر كان يبدو قريبًا. وخمّن شارل الثاني أنّ بيع ممتلكات المسلمين وأشخاصهم سيدرّ عليه ربحًا وفيرًا في وقت وجيزٍ، وأنّ مصادرة محاصيل الحبوب ستفي بحاجة جنده في صقليّة (وهذا يفسّر اختيار شهر أغسطس، أي بعد موسم الحصاد وبعد عمليّة الخزن وإلّا كان عليه أن يبحث عن المحصول في البيادر ووسط الحقول، في حين أنّه بهذه الصفة سيجده جاهزًا في مخازن اللوشيريّين). ويكفيه أن يجد سببًا يُقنع به مدن المملكة حتّى تسانده في تنفيذ الخطّة، وهو أن يتّخذ من بعض الشكاوى ضدّ المسلمين ذريعةً لحسم أمرهم بالإبادة والتشتيت.

ولكن، لكي تدرّ العمليّة الأرباح المرجوّة، كان على شارل الثاني أن يعهد بها إلى شخصٍ له من الحنكة والدّهاء ما يجعله ينفّذها دون أن يفطن المسلمون إلى ما يُحدق بهم من خطرٍ: يجب أن يقترب الذئب من القطيع بطريقةٍ تسدّ أبواب الهرب حتّى تكون الغنيمة كاملةً. وبالفعل، دخل جيوفاني بيبينو، الذي كُلِّفَ المهمّة، إلى لوشيرة بصحبة كتيبةٍ صغيرةٍ دون أن يثير ارتياب الأهالي، واستطاع

بهذه الطريقة الاستيلاء على المواقع الحسّاسة في المدينة، وعلى القبض على أشرافها وأولي الأمر فيها بلا صعوبةٍ تُذكَر، ولم تبدإ المقاومة إلّا بعد أن قُضِي الأمر.

تمّت عمليّة الإبادة إذن في منتصف شهر أغسطس من عام 1300، بتواطؤ المدن المجاورة التي كانت تنتظر من تشتيت المسلمين أرباحًا وافرةً وأراضيَ. ومن الناحية العسكريّة، لم تقع معركةٌ، وتذكر الروايات أنّ جيوفاني بيبينو، قائد العمليّة بأمرٍ من شارل الثاني، لم يدخل المدينة إلّا بعد "مناوشاتٍ متعدّدةٍ ومعركةٍ ضاريةٍ في ساحةٍ مكشوفةٍ (قيل إنّها وقعت في 14 من أغسطس في عام 1300)، ووجد وراءها دفاعًا باسلًا من طرف المسلمين ولم يتمكّن من غزو المدينة إلّا بعد أيّامٍ عديدةٍ من القتال" (المرجع نفسه، ص179). والواقع أنّ المسلمين أُخِذوا بالغدر، إذ، بحسب ما يذكر إيجيدي، دخل بيبينو "إلى لوشيرة في موقفٍ ودّيٍّ ومع عددٍ قليلٍ جدًّا من الجند، دون أن يثير أيّ ارتيابٍ. بعد ذلك وبمعونة القائد وحامية القلعة، استولى على المواقع القويّة في المدينة وأوقف الأشخاص الذين لهم نفوذٌ أكبر وربّما شرع أيضًا في نزع الأسلحة" (المرجع نفسه، ص179). وهكذا احتُلّت المدينة في 15 من أغسطس في عام 1300، ولم تبدأ مقاومة المسلمين اليائسة إلّا في وقتٍ لاحقٍ: "طيلة عشرة أيّامٍ تقريبًا، إلى يوم 25 أغسطس، كافح أهالي لوتشيرا في طرقات المدينة الضيّقة، وقد حُوصروا في البيوت السفليّة، ولكن فات الأوان. كان العدوّ قد توغّل داخل المدينة وأصبحت كلّ محاولةٍ للدفاع عنها عديمة الجدوى" (المرجع نفسه، ص180).

وما كان يهمّ شارل الثاني أكثر من كلّ شيءٍ هو مصادرة الممتلكات والعناية بالأسرى حتّى لا يفرّوا نحو المدن الأخرى، أو يختبئوا في بعض الأديرة. وأرسل حالًا أعوانه لتسجيل جميع ممتلكات المسلمين من محاصيل وأمتعةٍ شخصيّةٍ وماشيةٍ وكلّ ما يمثّل شيئًا ذا قيمةٍ، كبيرةً كانت أم صغيرةً. ومن أولى العمليّات توزيع المسلمين على أفواجٍ صغيرةٍ وإرسالهم إلى مختلف المدن لبيعهم بالمزاد العلنيّ (حتّى أولئك الذين تنصّروا للنجاة بحياتهم، وهو ما ينافي تعاليم الكنيسة التي تحظر بيع المسيحيّين كعبيدٍ). ولم يكفِ أن أُخِذ المسلمون غدرًا في لوشيرة، بل تعرّضوا في نقلهم إلى المدن الأخرى لهجماتٍ ضاريةٍ من الأهالي المسيحيّين الذين أذكى فيهم الملك روح التعصّب الدينيّ، وفتكوا بالكثيرين منهم واستولوا على ما كانوا يحملونه من أمتعةٍ حقيرةٍ تُركت بحوزتهم. وكان تعطّش الملك للمال ولممتلكات المسلمين قد بلغ حدًّا جعله يُرسل بعض المسلمين إلى لوشيرة بصحبة أعوانه حتّى يُطلعوهم، وسط خراب بيوتهم، على المخابئ التي أخفوا فيها القمح والأشياء الثمينة.

وبتشتيت مسلمي لوشيرة وببيع من بقي منهم على قيد الحياة، يُمحى أثر المسلمين من البلاد الإيطالية، وعلى أنقاض المدينة العربيّة الإسلاميّة قامت مدينةٌ جديدةٌ اتّخذت اسم القديسة مريم "مدينة سانتا ماريا"، ووطّن فيها شارل الثاني العائلات التي جُلِبَت من بروفانسا والتي اغترّت بالوعود الورديّة التي منّاها بها الملك. ولكنّ المدينة لم تعرف قطّ ذلك الازدهار والثراء الذي عاشته في حقبتها الإسلاميّة، والكثير من المستوطنين الجدد تركوها بسرعةٍ وبقيت المدينة فقيرةً قليلة السكان وبقيت حقولها مهملةً يتفشّى فيها داء الملاريا: "لم تفقد القلعة وحدها من أهمّيّتها، فالمدينة بأجمعها تدهورت. أو بالأحرى لن تعرف المدينة الجديدة ثراء المستوطنة الإسلاميّة وكثافة سكّانها ... كلّ العناية التي أولاها شارل الثاني وجميع الجهود التي بذلها هو ومن جاء بعده لجعل مدينة سانتا ماريا مدينةً مزدهرةً وآهلةً بالسكّان فشلت فشلًا ذريعًا. والدليل على هذا الفشل هو الحياة القصيرة التي عاشها الاسم الجديد الذي أعطي للمدينة ... ولم يمرّ قرنٌ حتى نسيت الكتابة الملكيّة اسم مدينة سانتا ماريا وبقيت تُعرف فقط باسم لوشيرة" (المرجع نفسه، صص329–330).

المراجع العربيَّة:

- أماري، ميكيلي. **تاريخ مسلمي صقليّة**. إشراف محب سعد إبراهيم. لي مونييه –فلورنسا، 2003.

- إيجيدي، بيترو. **مستوطنة لوشيرة الإسلاميّة وسقوطها**. ترجمة أحمد الصمعي. ط1. بيروت: دار المدار الإسلامي، 2019.

المراجع الأجنبيَّة:

- Amari, Michele, *Stosia dei Musulmani di Sicilia*, Felice Le Monnier, Firenze, 1854.

- Gabrieli, F. "Gli ultimi saraceni in Italia", Firenze, *Nouva Antologia*, 1978, pp.144-150.

ترجمةُ صفاتِ اللهِ تعالى في القرآنِ الكريمِ إلى الإنجليزيَّة
بينَ التأويلِ والإثبات

رمضان حسن النجّار
أستاذ اللغويّات والترجمة في كلِّيَّة الآداب - جامعة القاهرة

مقدّمة:

يحاول هذا البحث مناقشة إشكاليات ترجمة بعض صفات الله سبحانه وتعالى الذاتية والفعلية في القرآن الكريم إلى اللغة الإنجليزية مثل صفات اليد والوجه والعين والساق والاستواء. وتُعَدّ قضية تأويل الصفات وإثباتها من القضايا الشائكة في العقيدة الإسلامية، ويصبح الأمر أكثر إشكاليةً عند ترجمة هذه الصفات إلى اللغات الأخرى مثل اللغة الإنجليزية. فالمترجم يؤدي في هذه الحالة دور المفسر والمترجم في آنٍ واحدٍ فضلًا عن دراسة العقيدة والفرق الإسلامية المختلفة، ولذا فالمترجم في هذه الحالة يرتقي مرتقًى صعبًا.

ويقسم علماء العقيدة الفِرَقَ الإسلاميةَ من حيث تناول صفات الله تعالى إلى فريقين: السَّلَف والخَلَف. فالسَّلَف يثبتون صفات الله تعالى دون تكييفٍ ولا تمثيلٍ ولا تعطيلٍ ولا تأويلٍ، ولا فرق في ذلك بين صفات الذات أو صفات المعاني، أو الصفات الخبرية أو العقلية، فكل ما صح به الخبر وجب إثباته لله تعالى. أمّا الخَلَف فيرون أن هذه الصفات ليست على الحقيقة، بل على المجاز، كما هو قول الجهمية والمعتزلة والصوفية والخوارج وغيرهم.

ومن المفترض أن يدرس المترجم هذه الفِرَق وآراءهم المتباينة لترجمة الصفات على نحوٍ دقيقٍ وغير مخالفٍ للعقيدة الإسلامية، زيادةً على توضيح المنهج المُتَبَنّى في الترجمة: أمنهج السَّلَف هو أم منهج الخَلَف؟ وأن يوضح ذلك في ترجمته. ولكي يتضح المقال، وتتضح الإشكالية التي تواجه المترجم في ترجمة مثل هذه الصفات، يتبنى البحث ثماني ترجماتٍ للقرآن الكريم، ويحاول إلقاء الضوء على صفة الوجه في الآية (28) من سورة الكهف، بوصفها تقدمةً لفكرة البحث: {وَاصْبِرْ نَفْسَكَ مَعَ الَّذِينَ يَدْعُونَ رَبَّهُمْ بِالْغَدَاةِ وَالْعَشِيِّ يُرِيدُونَ وَجْهَهُ} (**القرآن الكريم**، "سورة الكهف"، الآية 28). فالإشكالية في ترجمة هذه الآية هي ترجمة صفة الوجه في عبارة "يُرِيدُونَ وَجْهَهُ"، وترجمتها على النحو الآتي:

Shakir:

"Desiring His good will"

Hilâlî and Khân:

"Seeking His Face"

Saheeh International:

"Seeking His countenance"

Ghâli:

"Willing to seek His face"

Abdel Haleem:

"Seeking His approval"

Asad:

"Seeking His countenance"

Shabbir:

"Seeking His Approval"

Hammad:

"Desiring only His Face"

فالترجمات السابقة لصفة وجه الله سبحانه وتعالى تدل على التباين الواضح بين المترجمين. إذ انقسم المترجمون إلى فريقَين في ترجمة هذه الصفة، فالتزم الفريق الأول المعنى الدلالي وهو "الوجه" نفسه بلا تأويلٍ ولا معانٍ أخرى مجازيةٍ مثل ترجمة خان وصحيح إنترناشيونال وغالي وأسد وحماد

الذين ترجموها بـ"face / countenance"، أمّا الفريق الثاني فترجم "الوجه" في هذه الآية بالمعنى المجازي مثل شاكر الذي ترجمه بـ"desiring His good will" وعبدالحليم وشابير اللذين ترجماه بـ"seeking His approval".

وتتَّضح المشكلة أكثر في ترجمة صفات الله إلى اللغة الإنجليزية عند مقارنة ترجمة الصفة نفسها للمترجم الواحد في الترجمة الواحدة. فعلى سبيل المثال، في المثال السابق ترجم عبد الحليم صفة "الوجه" في "يُريدونَ وَجهَهُ" بـ"seeking His approval"، في حين ترجم "الوجه" في قوله تعالى: {إِنَّمَا نُطْعِمُكُمْ لِوَجْهِ اللَّهِ} (**القرآن الكريم**، "سورة الإنسان"، الآية 9) بـ"For the sake of God alone"، وترجم "الوجه" في قوله تعالى: {وَالَّذِينَ صَبَرُوا ابْتِغَاءَ وَجْهِ رَبِّهِمْ} (**القرآن الكريم**، "سورة الرعد"، الآية 22) بـ"For the face of their Lord". وتباين ترجمة صفة الوجه في الأمثلة السابقة دليلٌ مبدئيٌّ على أن المترجم يمكن ألا يكون خبيرًا بالتفاصيل العقائدية لترجمة الصفات؛ لأن تفسير صفة الوجه في الآيات السابقة يعني "طلبًا لمرضاة ربه، ورجاءً للقرب منه والحظوة بثوابه"، كما بين السعدي في تفسيره (السعدي، 2000، ص417)، فالتأويل هنا جائزٌ ويفضَّل أن ينقل المترجم المعنى المقصود فضلًا عن نقل المعنى الحرفي للتمسُّك بالنصّ القرآني. وأقترح ترجمة "الوجه" في الأمثلة السابقة باتباع المنهج الذي يجمع بين المعنى الحرفي Semantic والمعنى الوظيفي Functional في آنٍ واحدٍ، على النحو الآتي:

"For the sake of Allah's face (His approval and satisfaction)".

ومسألة التأويل ليست مطلقةً للاجتهاد الشخصي، وإنما لها شروطٌ يوردها هذا البحث بالتفصيل، أهمها وجود دليلٍ من القرآن والسنة ولغة العرب على تأويل اللفظ. ولذا، على المترجم أن يكون على إدراكٍ ووعيٍ لقضية صفات الله كي لا يؤثر عدم دراسة هذه القضية في دقة الترجمة. وهذا البحث يحاول وضع، أو عرض، قواعد التعامل مع ترجمة صفات الله بوسطيَّةٍ بعد الرجوع إلى آراء العلماء المعاصرين والقدامى، بلا إفراطٍ ولا تفريطٍ، وبلا تشددٍ ولا تهاونٍ.

صفات الله:

قسم العثيمين صفات الله إلى صفاتٍ ثبوتيةٍ وسلبيةٍ. فالصفات الثبوتية هي ما "أثبته الله لنفسه في كتابه أو على لسان رسوله صلى الله عليه وسلم، وكلها صفات كمالٍ لا نقص فيها بوجهٍ من الوجوه، كالحياة والعلم والقدرة والاستواء على العرش والنزول إلى السماء الدنيا والوجه واليدين

ونحو ذلك" (العثيمين، 1994، ص31). أمّا الصفات السلبية فهي التي "نفاها الله سبحانه عن نفسه في كتابه أو على لسان رسوله صلى الله عليه وسلم، وكلها صفات نقصٍ في حقه، كالموت والنوم والجهل والنسيان والعجز والتعب" (المرجع نفسه).

وتُقسم الصفات الثبوتية إلى قسمين: ذاتية وفعلية. فصفات الله الذاتية هي التي لم يزل ولا يزال متصفًا بها، كالعلم والقدرة والسمع والبصر والعزة والحكمة والعلو والعظمة، ومنها الصفات الخبرية كالوجه واليدين والعينين. وصفات الله الفعلية هي التي تتعلق بمشيئته، فإن شاء فعلها وإن شاء لم يفعلها، كالاستواء على العرش والنزول إلى السماء الدنيا.

فالصفات الخبرية هي الصفات التى لا تثبت إلا بالنقل أي بالقرآن أو السنة وليس للدليل العقلي فيها شيءٌ، مثل قوله تعالى: {يَدُ اللهِ فَوقَ أيديهِم} (**القرآن الكريم**، "سورة الفتح"، الآية 10)، و{الرَّحمنُ عَلى العَرشِ استَوى} (**القرآن الكريم**، "سورة طه"، الآية 5)، وغيرهما .

السَّلَف والخَلَف:

إنَّ قضية تأويل الصفات قديمةٌ متجددةٌ، وما زالت محل خلافٍ منذ قرونٍ خلت. فكل فريقٍ يرى أن رأيه هو الحقُّ وأن أيَّ رأيٍ آخر مخالفٍ له قد جانبه الصواب. ويتبنى هذا البحث منهج ابن تيمية في تأويل الصفات وإثباتها.

إذ يقسم ابن تيمية الفِرَقَ إلى السَّلَف (mainstream) والخَلَف (non-mainstream). فالسَّلَف، عنده، هم من يستقون معتقدهم من مَعينٍ صافٍ –الكتاب والسنة –دون معارضة العقل للنصّ الثابت، أو صرفه عن حقائقه، وحمله على المجاز (المرجع نفسه). ويذكر أهل العلم أن السَّلَف هم الصحابة والتابعون، وكل من سلك طريقهم فهو سَلَفيٌّ نسبةً إليهم (آل مهدي، 1414هـ، ص31). ويرى السَّلَف أن الإيمان بصفات الله تعالى يجب أن يكونَ بغير تحريفٍ، ولا تعطيلٍ، ولا تكييفٍ، ولا تمثيلٍ، وأن الله تعالى وصف نفسه بهذه الصفات "في القرآن الكريم ووصفه به رسوله صلى الله عليه وسلم في السنة، فلم يسألوه عن شيءٍ من ذلك كما كانوا يسألونه عن غيرها كالصلاة والصيام وسائر العبادات والمعاملات" (الأزوري، 1431هـ، ص35). فعلى المسلم إثبات الصفات لله تعالى كما أثبتها الله ورسوله. فنحن نثبت أن لله يدًا ووجهًا وعينًا وساقًا وسمعًا وبصرًا وغيرها من الصفات؛ لأن الله أثبت ذلك في كتابه وأثبته لنفسه سبحانه وتعالى.

أمّا الخَلَف فهم كل من خالف منهج السَّلَف من خوارج، وشيعةٍ، وقدريةٍ، ومرجئةٍ، وصوفيةٍ، وأشعريةٍ، ومعتزلةٍ، وغيرهم. فهم إمّا يحرِّفون الصفات، وإمّا ينكرون، أي ينفون، أن لله صفاتٍ أساسًا، وإمّا يكيفون الصفات أو يشبهون الله بكذا وكذا مما تصل إليه عقولهم.

تأويل الصفات:

التأويل –كما عرَّفه ابن تيمية –هو "صرف اللفظ عن الاحتمال الراجح إلى الاحتمال المرجوح، لدليلٍ يقترن به" (آل مهدي، 1414هـ، ص221). وذكر أبو حامدٍ الغزالي أن التأويل "احتمالٌ يعضده دليلٌ يصير به أغلب على الظن من المعنى الذي يدل عليه الظاهر. ويشبه أن يكون كل تأويلٍ صرفًا للفظ عن الحقيقة إلى المجاز" (الغزالي، 1322هـ، ص387). أمّا ابن حزمٍ فقد عرَّف التأويل بأنه "نقل اللفظ عما اقتضاه ظاهره، وعما وضع له في اللغة إلى معنًى آخر" (ابن حزم، ج1، ص42). فالتأويل يعني تفسير المعنى الظاهر للوصول إلى المعنى المقصود لقرينةٍ تدل على المعنى.

والتأويل نوعان: صحيحٌ وفاسدٌ. "فالتأويل الصحيح ... الذي يوافق ما دلت عليه نصوص الكتاب والسنة، وما خالف ذلك فهو التأويل الفاسد" (ابن أبي العز، 1418هـ، ص185).

شروط التأويل:

أورد الأزوري عن ابن تيمية شرطين لمن لجأ إلى التأويل. أحدهما: "أن يتفطن إلى أن كثيرًا من ألفاظ العربية قد تحتمل معنًى في سياقٍ قد لا تحتمله في سياقٍ آخر، كلفظ اليد مثلًا، فإنها عند الإطلاق تحتمل معانيَ كثيرةً كالنعمة، والقدرة، والحاجة، وإنما يتضح معناها بحسب السياق والموقف الذي وردت فيه الكلمة، ومن لم يفرق بين ما يقتضيه السياق من المعنى المراد، وقع في الخطإ" (الأزوري، 1431هـ، ص230). والآخر: أن يبين احتمال اللفظ للمعنى المراد في ذلك التركيب أو غيره، فإن اللفظ ربما لا يحتمل ذلك المعنى بحسب العرف اللغوي، وإذا احتمل اللفظ لغةً فإنه ربما لا يحتمل في ذلك السياق بعينه، وفي هذا التركيب بالذات، كتفسيرهم لفظ اليدين، بالتثنية، بالقدرة أو النعمة، فإن لفظ اليد مفردٌ وعند الإطلاق قد يحتمل اللفظ أحد هذين المعنيين، أمّا في هذا التركيب بعينه وبصيغة التثنية فإن اللفظ لا يحتمل ذلك في لغة العرب، وليس لأحدٍ أن يحمل كلام الله على أي معنًى يسوغ حمل اللفظ عليه (الجليند، 1393هـ، ص176).

وأضاف ابن القيم شرطين آخرين هما:

1. "إقامة الدليل الصارف للفظ عن حقيقته وظاهره، فإن دليل المدعي للحقيقة والظاهر قائمٌ، فلا يجوز العدول عنه إلا بدليلٍ صارفٍ يكون أقوى منه" (ابن الموصلي، 2001، ص48).
2. الجواب عن المعارض، فإن مدعي الحقيقة قد قام الدليل العقلي والسمعي عنده على إرادة الحقيقة، أمّا السمعي فلا يمكنك المكابرة أنه معه، وأمّا العقلي فمن وجهين: عامٍّ وخاصٍّ. فالعام الدليل الدال على كمال علم المتكلم، وكمال بيانه، وكمال نصحه، والدليل العقلي على ذلك أقوى من الشبه الخيالية التي يستدل بها النفاة بكثيرٍ، فإن جاز مخالفة هذا الدليل القاطع فمخالفة تلك الشبه الخيالية أولى بالجواز، وإن لم يجز مخالفة تلك الشبه فامتناع مخالفة الدليل القاطع أولى. وأمّا الخاص فكل صفةٍ وصف الله تعالى بها نفسه ووصفه بها رسول الله صلى الله عليه وسلم صفة كمالٍ قطعًا، فلا يجوز تعطيل صفات كماله وتأويلها بما يبطل حقائقها" (المرجع نفسه).

ترجمة صفات الله: دلاليَّة أم وظيفيَّة؟

يلجأ المترجم إلى تبني المنهج الوظيفي functional approach في ترجمة النصوص الأدبية أو حينما يحتمل اللفظ أكثر من معنًى كاللغة المجازية والتعبيرات البلاغية. في حين يتبنى المترجم المنهج الدلالي semantic approach في الترجمة في حالة نقل المعنى الدقيق والحرفي للفظ، كما في النصوص القانونية والعلمية بسبب ندرة استخدام الأساليب البلاغية التي تحتمل أكثر من معنًى في هذه النصوص. لكن ترجمة صفات الله تحتاج إلى عمقٍ أكثر من مجرد نقل المعنى الظاهر exoteric meaning بتبني المنهج الدلالي أو ترجمة المعنى المقصود esoteric meaning كما في المنهج الوظيفي، فالأمر متعلقٌ بالعقيدة وأصولها، حتى إن بعض العلماء يُكفِّرون من يؤَوِّل صفات الله على الإطلاق، ومنهم من يؤَوِّل كل الصفات بلا قيودٍ وبحسب الأهواء والميول والنزعات الطائفية، مثل الباطنية الذين يدَّعون أن لكل لفظٍ معنًى باطنًا لا يعلمه غيرهم، وأن الله اختصهم بهذا العلم دون غيرهم من البشر بغير دليلٍ لغويٍّ أو شرعيٍّ.

فيقع المترجم في هذه الحيرة التي تتطلب منه دراسةً عميقةً وموسعةً لصفات الله تعالى والتأويل وأنواعه وشروطه فضلًا عن الفِرَق المختلفة من سَلَفٍ وخَلَفٍ وآرائها وتفاسيرها ومدارسها. فالمترجم يتحمل مسؤولية توصيل المعنى الصحيح بعيدًا عن التأويلات الفاسدة والفهم الخطإ

الذي ربما يضر بالقارئ الذي يفترض أن يكون أجنبيًّا غريبًا عن اللغة العربية وأعرافها. فعلى سبيل المثال، تسبّب ترجمة صفة الاستواء في قوله تعالى: {الرَّحمنُ عَلى العَرشِ استَوى} (**القرآن الكريم**، "سورة طه"، الآية 5) الكثير من المشكلات للمترجم، إذ إن الباطنية وفرق الخَلَف يؤَوِّلونها بـ"الاستيلاء"، وهذا يوحي بأن الله استولى على العرش من أحدٍ آخر، فالاستيلاء يعني الفقدان، وحاشا لله أن يوصف بذلك. وسيرد ذكر ذلك في الجزء المخصص للتحليل في نهاية البحث.

وأرى أن يحاول المترجم تحقيق التوازن بين المنهجين الوظيفي والدلالي في ترجمة صفات الله، بأن ينقل المعنى الظاهر الدلالي للفظ مع وضع المعنى المقصود بين قوسين. وبهذا يتحقق نقل المعنى المراد للقارئ target reader مع إثبات الصفة لله تعالى كما أثبتها لنفسه.

الترجمات المتبنّاة في الدراسة:

تتبنى الدراسة ثماني ترجماتٍ للقرآن الكريم تنتمي إلى خلفياتٍ ثقافيةٍ وفكريةٍ مختلفةٍ ومتباينةٍ أحيانًا، وأوردها بحسب تاريخ النشر كالآتي:

1. Shakir (1982) *The Qur'ân*,
2. Hilâlî and Khân (1996) *The Noble Qur'ân: English Translation of the Meanings and Commentary*,
3. Saheeh International (1997) *Translation of The Meanings of the Glorious Quran,*
4. Ghâli (2003) *Towards Understanding The Ever-Glorious Qur'ân*,
5. Abdel Haleem (2004) *The Qur'ân: A New Translation*,
6. Hammad (2006) *The Gracious Quran: A Modern-Phrased International in English*,
7. Asad (2007) *The Message of The Quran*: *Translated And Explained*,
8. Shabbir (2007) *The Qur'ân As it Explains Itself*.

التحليل والمناقشة:

في الجزء التالي، يحاول البحث مناقشة ترجمة عيناتٍ منتقاةٍ من صفات الله وهي "العين"، و"الوجه"، و"الساق"، و"الاستواء" في الترجمات الثماني المتبناة، وتقييم مدى فهم كل مترجمٍ في

الترجمات الثماني المختارة لصفات الله، ونجاحه في نقل المعنى، مع التزام العقيدة السليمة، بعيدًا عن التفاسير التي لا تعتمد على الأدلة القاطعة الواضحة من القرآن والسنة.

1. صفة الوجه:

تأتي صفة وجه الله في ثماني آياتٍ في القرآن الكريم. وقد قسمتها إلى ثلاثة أنواعٍ. النوع الأول يشمل الآيات التي ترد فيها صفة الوجه بمعنى طلب رضا الله ومكافأته، وهي خمس آياتٍ. والنوع الثاني وهو آيةٌ واحدةٌ تشير إلى الوجه بمعنى "قبلة الصلاة". أمّا النوع الثالث فيشير إلى وجه الله بأنه "الله بنفسه وذاته"، ويشمل آيتين فقط.

أ. النوع الأوّل:

1. Surat Al-Kahf (The Cave Chapter), verse (28):

{وَاصْبِرْ نَفْسَكَ مَعَ الَّذِينَ يَدْعُونَ رَبَّهُمْ بِالْغَدَاةِ وَالْعَشِيِّ يُرِيدُونَ <u>وَجْهَهُ</u>} (**القرآن الكريم**، "سورة الكهف"، الآية 28):

Shakir:

"And withhold yourself with those who call on their Lord morning and evening <u>desiring His goodwill</u>"

Hilâlî and Khân:

"And keep yourself (O Muhammed صلى الله عليه وسلم) patiently with those who call on their Lord (i.e. your companions who remember their Lord with glorification, praising in prayers, and other righteous deed) morning and afternoon, <u>Seeking His Face</u>"

<u>S</u>a<u>h</u>ee<u>h</u> International:

"And keep yourself patient [by being] with those who call upon their Lord in the morning and the evening, <u>seeking His countenance</u>"

Ghâli:

"And (suffer) yourself to (endure) patiently with the ones who invoke their Lord in the early morning and nightfall, <u>Willing to seek His face</u>"

Abdel Haleem:

"Content yourself with those who pray to their Lord morning and evening, <u>Seeking His approval</u>"

Asad:

"And contain thyself in patience by the side of all who at morn and at evening invoke their Sustainer, seeking His countenance"

Shabbir:

"Keep yourself content with those who remember their Lord morning and evening Seeking His Approval"

Hammad:

"Keep yourself patient in the company of those humble believers who call upon their Lord with devotion in the morning and in the evening desiring only His Face"

2. Surat Ar-Rûm (The Romans Chapter), verses (38-39):

{ذَٰلِكَ خَيْرٌ لِّلَّذِينَ يُرِيدُونَ وَجْهَ اللَّهِ} (**القرآن الكريم**، "سورة الروم"، الآية 38):

Shakir:

"This is best for those who desire Allah's pleasure"

Hilâlî and Khân:

"That is best for those who seek Allah's Countenance"

Saheeh International:

"That is best for those who desire the countenance of Allah"

Ghâli:

"That is most charitable (i.e., best) for the ones who are willing to (seek) the Face of Allah"

Abdel Haleem:

"That is best for those whose goal is God's approval"

Asad:

"This is best for all who seek God's countenance"

Shabbir:

"This is best for those who seek God's Approval"

Hammad:

"That is best for all those who desire only The Face of God"

3. Surat Al-Insân (Mankind Chapter), verse (9):

{إِنَّمَا نُطْعِمُكُمْ لِوَجْهِ اللَّهِ} (**القرآن الكريم**، "سورة الإنسان"، الآية 9):

Shakir:

"We only feed you for Allah's sake"

Hilâlî and Khân:

"Seeking Allah's countenance only"

Saheeh International:

"Only for the countenance [i.e., approval] of Allah"

Ghâli:

"Only for the Face of Allah"

Abdel Haleem:

"For the sake of God alone"

Asad:

"For the sake of God alone"

Shabbir:

"For the sake of God alone"

Hammad:

"For the sake of God"

4. Surat Al-Layl (The Night Chapter), verse (20);

{إِلاَّ ابْتِغَاءَ وَجْهِ رَبِّهِ الأَعْلَى} (**القرآن الكريم**، "سورة الليل"، الآية 20)

Shakir:

"Except the seeking of the pleasure of his Lord, the Most High"

Hilâlî and Khân:

"Seek the Countentance of his Lord"

Saheeh International:

"Seeking the Countenance of his Lord"

Ghâli:

"Seeking the Face of his Lord"
Abdel Haleem:

"For the sake of his Lord"
Asad:

"For the countenance of his Sustainer"
Shabbir:

"Seek the Approval of his Lord"

Hammad:

"Except seeking the Face of His Lord, the Most High"

5. Surat Ar-Ra^cd (Thunder Chapter), verse (20):

{وَالَّذِينَ صَبَرُوا ابْتِغَاءَ وَجْهِ رَبِّهِمْ}(**القرآن الكريم**، "سورة الرعد"، الآية 22)

Shakir:

"And those who are constant, seeking the pleasure of their Lord"
Hilâlî and Khân:

"Seeking Their Lord's Countenance"
Saheeh International:

"Seeking the countenance of their Lord"
Ghâli:

"Seeking the Face of their Lord"
Abdel Haleem:

"For the face of their Lord"
Asad:

"For their Sustainer's countenance"
Shabbir:

"Seeking the Approval of their Sustainer"

Hammad:

"Seeking only the Face of their Lord"

فصفة الوجه في الآيات السابقة تشير فيها كلها إلى معنًى واحدٍ هو "ابتغاء رضا الله" استنادًا إلى أقوال المفسرين (ابن الجوزي، 1422هـ، ج2، ص492؛ والقرطبي، 1964، ج6، ص432؛ والنسفي، 1998، ج2، ص298)، أي إنّ كلمة "الوجه" في هذه الآيات تُعَدّ كنايةً.

تقييم الترجمات المختارة:

نجد أن ترجمة شاكر لصفة الوجه في الآيات السابقة تختلف من آيةٍ إلى أخرى، فقد ترجمها في الآية الأولى بـ"His good will"، في حين ترجمها في الآيات (2) و(4) و(5) بـ"pleasure" أي "رضا الله"، وترجمها في الآية (3) بـ"Allah's sake" أي "لأجل الله". وتبدو ترجمة شاكر لصفة الوجه في هذه الآيات وظيفيةً وتفسيريةً، إلا في ترجمة الآية الأولى فلا علاقة بين "His good will" و"إرضاء الله سبحانه وتعالى".

ومن ناحيةٍ أخرى، يترجم الهلالي، وغالي، وحماد، وصحيح إنترناشيونال صفة الوجه هنا بـ"face" or "countenance"، وهذا هو المعنى الظاهر بلا تفسيرٍ للمعنى المقصود، وبلا نقل المعنى المجازي، ويبدو أن المترجمِينَ التزموا المنهج السلفي هنا، ولا تساعد هذه الترجمة القارئ الأجنبي على فهم المقصود من الآيات.

أمّا عبدالحليم وأسد فقد اختلف تناولهما لصفة الوجه من آيةٍ إلى أخرى. فترجم عبد الحليم "الوجه" في الآيتين (1) و(2) بـ"approval" وفي الآيتين (3) و(4) بـ"the sake of God alone"، وكلاهما يعطي المعنى نفسه. أمّا الصفة نفسها في الآية (5) فترجمها حرفيًّا بـ"face" والتزم نقل المعنى الدلالي للفظة دون نقل المعنى المقصود، وهذه هي الترجمة نفسها التي تبناها أسد في ترجمة الآيات (1) و(2) و(4) و(5) حيث ترجمها بـ"countenance" وهو لا يختلف كثيرًا عن "face". وترجم أسد صفة الوجه في الآية (3) بـ"sake of God". وهذا الاختلاف في ترجمات عبد الحليم وأسد يدل على علمهما بكيفية التعامل مع قضية صفات الله سبحانه وتعالى.

أمّا ترجمة شابير فمن الواضح أنها تتبنى المنهج الوظيفي في الترجمة، بترجمة صفة الوجه بـ"His approval" و"the sake of God"، وهذا من التأويل المحمود المقبول لغويًّا وعقديًّا. ولا تبدو القضية واضحةً عند حماد، إذ ترجمها أحيانًا بـ"face" وأحيانًا أخرى بـ"the sake of God".

وبعد مناقشة الترجمات السابقة وتقييمها يمكن اقتراح ترجمةٍ لصفة "وجه الله" تراعي منهج السَّلَف من حيث إثبات الصفات لله تعالى، كما أثبتها النبي صلي الله عليه وسلم في السنة وأثبتها

سبحانه وتعالى لنفسه في القرآن الكريم، تحقيقًا لمبدإ الأمانة في الترجمة، زيادةً على نقل المعنى المجازي المقصود كما ورد في التفاسير، وبعد مراعاة شروط التأويل السابق عرضها من ناحيةٍ أخرى، ويمكن تحقيق ذلك من خلال استخدام بعض الاستراتيجيات مثل استخدام"within-the text-notes" أو "footnotes" أو"endnotes". والترجمات المقترحة هي الآتية:

{وَاصْبِرْ نَفْسَكَ مَعَ الَّذِينَ يَدْعُونَ رَبَّهُمْ بِالْغَدَاةِ وَالْعَشِيِّ يُرِيدُونَ وَجْهَهُ} (**القرآن الكريم**، "سورة الكهف"، الآية 28):

"And keep yourself (O Muhammad صلى الله عليه وسلم) patiently with those who call on their Lord (i.e. your companions who remember their Lord with glorification, praising in prayers, and other righteous deed) morning and afternoon, Seeking His Face (meaning seeking Allah's satisfaction and approval)"

{ذَلِكَ خَيْرٌ لِلَّذِينَ يُرِيدُونَ وَجْهَ اللَّهِ} (**القرآن الكريم**، "سورة الروم"، الآية 38):

"That is best for those who seek Allah's Countenance (meaning: God's Approval)"

{إِنَّمَا نُطْعِمُكُمْ لِوَجْهِ اللَّهِ} (**القرآن الكريم**، "سورة الإنسان"، الآية 9):

"Only for the countenance [i.e., approval] of Allah", Saheeh International's translation is selected here.

{إِلاَّ ابْتِغَاءَ وَجْهِ رَبِّهِ الأَعْلَى} (**القرآن الكريم**، "سورة الليل"، الآية 20)

"Seek the Countenance of his Lord (meaning: God's Approval and satisfaction)"

{وَالَّذِينَ صَبَرُوا ابْتِغَاءَ وَجْهِ رَبِّهِمْ}(**القرآن الكريم**، "سورة الرعد"، الآية 22)

"Seeking the Countenance of their Lord (meaning: God's Approval and satisfaction)"

ب. النوع الثاني:

- Surat Al-Baqarah (The Cow Chapter), verse (115):

{فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ} (**القرآن الكريم**، "سورة البقرة"، الآية 115)

Shakir:

"whither you turn, thither is Allah's purpose"

Hilâlî and Khân:

"So wherever you turn (yourselves or your faces) there is the Face of Allah"

Saheeh International:

"So wherever you [might] turn, there is the Face of Allah"

Ghâli:

"O, wherever you turn around, (then) hence is the Face of Allah"

Abdel Haleem:

"Wherever you turn, there is His Face"

Asad:

"And wherever you turn, there is God's countenance"

Shabbir:

"Wherever you go, whichever way you turn, there is God's Countenance (Presence, and you remain in His Dominion)"

Hammad:

"So wherever you turn there is the Face of God"

تُعَدّ صفة الوجه من الصفات المشكلة في ترجمتها. ولكي نفهم الإشكالية في ترجمتها يجب الرجوع إلى التفاسير. وأغلب التفاسير تفسر صفة الوجه في هذه الآية بـ"قِبلة الصلاة" أو "اتجاه الصلاة" (ابن الجوزي، 1422هـ، ج1، ص104؛ والقرطبي، 1964، ج2، ص83؛ والنسفي، 1998، ج1، ص123). وهذا من التأويل المحمود لأنه يوافق شروط التأويل.

وكل المترجمين، سوى شاكر، نقلوا المعنى حرفيًّا دون إعطاء المعنى المقصود وهو القِبلة، وهذا تبنٍّ واضحٌ لمنهج السَّلَف. أمّا ترجمة شاكر فتقدم معنًى مستغربًا (support)، وهذا المعنى لم يلتزم المعنى الحرفي للوجه، ولم يعطِ أيضًا المعنى المقصود الوارد في التفاسير. ولذا، فمن الأفضل ترجمة صفة الوجه في هذه الآية حرفيًّا (face)، مع إضافة المعنى المقصود "qiblah /prayer direction" بين قوسين، كالآتي:

"So wherever you [might] turn, there is the Face of Allah (direction/qiblah for prayer)"

ج. النوع الثالث:

1. Surat Ar-Rahmân (The All-Merciful Chapter), verse (27):

{وَيَبْقَى وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالإِكْرَامِ} (**القرآن الكريم**، "سورة الرحمن"، الآية 27)

Shakir:

"And there will endure forever the person of your Lord, the Lord of glory and honor"

Hilâlî and Khân:

"And the Face of your Lord full of majesty and will remain forever"

Saheeh International:

"And there will remain the Face of your Lord"

Ghâli:

"And there (still) remains (forever) The Face of your Lord"

Abdel Haleem:

"All that remains is the Face of your Lord"

Asad:

"But forever will abide thy Sustainer's Self"

Shabbir:

"But forever will abide the Countenance of your Lord"

Hammad:

"But everlasting to everlasting is the Face of your Lord— the Possessor of All Majesty and Honor"

2- Surat Al-Qasas (The Narratives Chapter), verse (88):

{كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلاَّ وَجْهَهُ} (**القرآن الكريم**، "سورة القصص"، الآية 88)

Shakir:

"Everything is perishable but He"

Hilâlî and Khân:

"Everything will perish save His face"

Saheeh International:

"Everything will be destroyed except His Face"

Ghâli:

"All things perish, except His Face"

Abdel Haleem:

"Everything will perish except His Face"

Asad:

"Everything is bound to perish, save His [eternal] Self"

Shabbir:

"Everything will perish except His Eternal Self"

Hammad:

"Everything is perishing except His Face"

ولكي يتضح معنى صفة الوجه في هاتين الآيتين، يجب الرجوع إلى التفاسير المعتبرة. فسنجدها تفسر الوجه هنا بأنه "ذات الله" و"الله بنفسه وجلاله" (ابن الجوزي، 1422هـ، ج3، ص397؛ والقرطبي، 1964، ج13، ص322؛ والنسفي، 1998، ج2، ص662)، مع تأكيد إثبات صفة الوجه لله تعالى من غير تكييفٍ ولا تعطيلٍ ولا تمثيلٍ ولا تشبيهٍ ولا تحريفٍ.

وعلى الرغم من وضوح المعنى في التفاسير، نجد عبد الحليم والهلالي وشابير وصحيح إنترناشيونال نقلوا المعنى حرفيًّا (face)، مما قد يسبب تشتيت القارئ الذي قد يفهم أن المعنى هو أن وجه الله فقط هو الذي يبقى، وحاشا لله. ولكن ترجمة أسد نقلت المعنى التفسيري التواصلي "Sustainer's Self" وهذا أبلغ في المعنى ولكنه لم يلتزم الأمانة في نقل المعنى الأصلي (face). وانتهج شاكر المنهج نفسه وترجمها بـ(person) في الآية الأولى، وهذا نقلٌ غير دقيقٍ للمعنى، وترجمها بـ(He) في الآية الأخرى وهي محاولةٌ جيدةٌ وترجمةٌ واضحةٌ. ولذا يمكن اقتراح ترجمةٍ تراعي التوازن بين المعنى الحرفي الثابت في النصّ القرآني والمعنى المقصود المذكور في التفاسير، كالآتي:

{وَيَبْقَى وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ} (**القرآن الكريم**، "سورة الرحمن"، الآية 27):

"And the Face of your Lord (Allah Himself) full of majesty will remain forever"

{كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلاَّ وَجْهَهُ} (**القرآن الكريم**، "سورة القصص"، الآية 88):
"Everything will perish except His face (meaning: except Allah Himself)"

صفة العين:

وردت صفة العين في أربع آياتٍ في القرآن الكريم. وفي السطور الآتية محاولةٌ لسبر أغوار إشكاليات ترجمة هذه الصفة في المواضع الأربعة.

1. The first example is in Surat Al-Qamar (The Moon Chapter), verse (14):

{تَجْرِي بِأَعْيُنِنَا جَزَاءً لِمَنْ كَانَ كُفِرَ} (**القرآن الكريم**، "سورة القمر"، الآية 14):

Shakir:

"Sailing, before Our eyes, a reward for him who was denied"

Hilâlî and Khân:

"Floating under Our Eyes"

Saheeh International:

"Sailing under Our observation"

Ghâli:

"Running under Our Eyes"

Abdel Haleem:

"That floated under Our watchful eye"

Asad:

"Which floated on the water before Our very eyes"

Shabbir:

"And it floated before Our eyes"

Hammad:

"Running under the care of Our watchful Eyes"

2. The second eye image is in Surat Hûd (Hûd Chapter), verse (37):

{وَاصْنَعْ الْفُلْكَ بِأَعْيُنِنَا} (**القرآن الكريم**، "سورة هود"، الآية 37):

Shakir:

"And make the ark before Our eyes"
Hilâlî and Khân:

"Under Our Eyes"
Saheeh International:

"Under Our observation"
Ghâli:

"Under Our Eyes"
Abdel Haleem:

"Under Our [watchful] eyes"
Asad:

"Under Our Eyes"
Shabbir:

"Under Our Eyes"

Hammad:

"Under the care of Our watchful Eyes"

3. The Third Eye Image is in Surat Taha (Taha Chapter), verse (39):

{وَلِتُصْنَعَ عَلَى عَيْنِي} (**القرآن الكريم،** "سورة طه"، الآية 39):

Shakir:

"Be brought up before My eyes"
Hilâlî and Khân:

"Under My Eye"
Saheeh International:

"Under My eye [i.e., observation and care]"

Ghâli:

"Be worked out under My Eye"
Abdel Haleem:

"Under My watchful eye"

Asad:

"Formed under Mine eye"

Shabbir:

"And reared you before My Sight"

Hammad:

"Beneath the care of My watchful Eyes"

4. The fourth eye image is in Surat Aṯ-Ṯûr (The Mount Chapter), verse (48):

{فَإِنَّكَ بِأَعْيُنِنَا} (**القرآن الكريم**، "سورة الطور"، الآية 48):

Shakir:

"And wait patiently for the judgment of your Lord, for surely you are before Our eyes"

Hilâlî and Khân:

"Under Our Eyes"

Saheeh International:

"You are in Our eyes [i.e., sight]"

Ghâli:

"Under Our Eyes"

Abdel Haleem:

"Under Our watchful eye"

Asad:

"Within Our sight"

Shabbir:

"[In Our eyes = Under God's affectionate support and care]"

Hammad:

"Under the care of Our watchful Eyes"

ويُثبت أهل السنة والجماعة لله عينين دون تأويلٍ أو تخيل شكلٍ، أو لونٍ، أو حجمٍ. ولا يجوز تشبيه عين الله بأعيننا التي تتكون من أعصابٍ وعروقٍ وخلايا. ولكن بعض الفِرَق، مثل المعتزلة،

ينفون أن لله عينًا، ويعتقدون أن الله يرى بذاته لا بعينيه، على الرغم من ثبوت أن لله عينين في القرآن والسنة.

والتفسير الراجح للعين في تلك الآيات هو "تحت ملاحظة الله وعلمه وحمايته ورعايته" (ابن الجوزي، 1422هـ، ج4، ص182؛ والقرطبي، 1964، ج17، ص78؛ والنسفي، 1998، ج3، ص388)؛ إذ تُعَدّ "العين" استعارةً شائعة الاستخدام في اللغة العربية تشير إلى الرعاية والعناية والملاحظة والإرشاد، وتداول العرب مثل هذه الاستعارات كثيرًا في حديثهم ومخاطباتهم. ودور المترجم في مثل هذه الصور أن ينقل الاستعارة بما يساويها في اللغة المنقول إليها، أو شرحها وتفسيرها حال تعذُّر إيجاد مقابلٍ ثقافيٍّ أو لغويٍّ؛ لينقل إلى القارئ المستهدف مثل ذلك التأثير الذي يشعر به القارئ الأصلي (العربي) عند قراءته للنصّ الأصلي (القرآن الكريم). وهذا ما لم يستطع شاكر والهلالي وغالي تحقيقه حين التزموا نقل المعنى الحرفي لصفة العين (eye) بالإفراد والجمع. في حين ترجمها أسد بـ(sight) و(eye). فهؤلاء يفضلون نقل المعنى كما هو اتباعًا لمنهج السَّلَف سواءٌ أكان ذلك عمدًا أم بغير قصدٍ.

في حين حاول عبدالحليم وحماد نقل المعنى الحرفي مع إضافة كلمة (watchful) قبل كلمة (eyes) لتعطي الإيحاء بالعناية والرعاية الإلهية، فهما قد حاولا الحفاظ على المعنى الأصلي للنصّ العربي تماشيًا مع مبدإ الأمانة في الترجمة(faithfulness) مع مراعاة توصيل المعنى المقصود implied meaning إلى القارئ الهدف، وهذه هي النتيجة المطلوبة في الترجمة.

أمّا شابير فقد ترجمها على نحوٍ مختلفٍ قد يدل على عدم وضوح الجانب العقائدي لصفات الله. فقد ترجمها بـ"Our eyes" في الآيتين (1) و(2)، وترجمها بـ"My sight" في الآية الثالثة، وكلتاهما ترجمةٌ حرفيةٌ، في حين أنّه ترجمها في الآية الرابعة كالآتي: "In Our <u>eyes</u> = <u>Under God's</u>] <u>affectionate support and care</u>]"، وهذه الترجمة تحافظ على النصّ الأصلي ST مع التزام توصيل المعنى إلى القارئ الهدف TR. وتُعَدُّ هذه أفضل ترجمةٍ نجحت في ترجمة صفة عين الله لغويًّا وعقائديًّا. ووافقه في ذلك صحيح إنترناشيونال في ترجمته للآية الثالثة إذ ترجمها على النحو الآتي: "Under My <u>eye</u> [i.e., <u>observation</u> and <u>care</u>]".

ولذا نجحت ترجمة عبدالحليم وصحيح إنترناشيونال في تحقيق التوازن بين إثبات صفة العين بلا تكييفٍ ولا تعطيلٍ ولا تشبيهٍ ولا تحريفٍ، وبين التأويل المحمود المبني على دليلٍ لغويٍّ وشرعيٍّ كما ورد في التفاسير. فالترجمة الحرفية لصفة العين (eye) ربما تسبب تشتيتًا للقارئ الأجنبي غير

المعتاد لِلُّغة والبلاغة والثقافة العربية، فدَور المترجم هنا، بوصفه وسيطًا ثقافيًّا، أن يضيِّق هذه المسافات ويسدّ هذه الفجوات. وبناءً على ما سبق، يمكن تقديم ترجماتٍ مقترحةٍ لصفة العين في الآيات الأربع في القرآن الكريم، على النحو الآتي:

{تَجْرِي بِأَعْيُنِنَا} (**القرآن الكريم**، "سورة القمر"، الآية 14):

"Sailing under Our Eyes (Our observation, care, guidance, support, and protection)"

{وَاصْنَعْ الْفُلْكَ بِأَعْيُنِنَا} (**القرآن الكريم**، "سورة هود"، الآية 37):

"And make the ark before Our eyes (Our observation, care, guidance, support, and protection)"

{وَلِتُصْنَعَ عَلَى عَيْنِي} (**القرآن الكريم**، "سورة طه"، الآية 39):

"Under My <u>eye</u> [i.e. <u>observation</u> and <u>care</u>]" (<u>S</u>a<u>h</u>ee<u>h</u> International)

{فَإِنَّكَ بِأَعْيُنِنَا} (**القرآن الكريم**، "سورة الطور"، الآية 48):

"Under Our <u>Eyes</u> (Our observation, care, guidance, support, and protection)"

صفة الساق:

ذكرت صفة الساق (the Shin of Allah) في القرآن الكريم في آيةٍ واحدةٍ. وهذه الصفة لها تفاسير مختلفةٌ ومعانٍ شائعةٌ لدى العرب، فضلًا عن إثبات الساق لله تعالى بلا تكييفٍ ولا تحريفٍ ولا تشبيهٍ ولا تجسيمٍ ولا نفيٍ، بناءً على منهج السَّلَف وأهل السنة والجماعة.

– Surat Al Qalam (The Pen Chapter), Verse (42):

{يَوْمَ يُكْشَفُ عَنْ سَاقٍ} (**القرآن الكريم**، "سورة القلم"، الآية 42)

Shakir:

"On the day when there shall be <u>a severe affliction</u>"

Hilâlî and Khân:

"(Remember) the Day <u>when the shin shall be laid bare (i.e. the Day of Resurrection</u>)"

<u>S</u>a<u>h</u>ee<u>h</u> International:

"The Day <u>the shin</u> will be uncovered"

Ghâli:

"On the Day when <u>the shank</u> will be bared"

Abdel Haleem:

"On the Day when <u>matters become dire</u>"

Asad:

"On the Day when <u>man's very being shall be bared to the bone</u>"

Shabbir:

"On the Day when they are confronted with <u>the stark reality</u>"

Hammad:

"On a most difficult Day Hereafter, when they are resurrected, and an imitable <u>shin</u> is laid bare"

ومُفَسِّرو القرآن مختلفونَ في تفسير هذه الصفة. إذ يذهبُ بعضُهُم إلى أن الساق تشير إلى الخوف الشديد وشدة هول يوم القيامة (القرطبي، 1964، ج18، ص248؛ والنسفي، 1998، ج3، ص524). ويرى ابن الجوزي أن الساق في هذه الآية تعني أن الله سبحانه وتعالى يكشف عن ساقه التي لا مثيل لها ولا تشبه ساق الإنسان، وحينما يكشف الله عن ساقه تخر جميع الخلائق سجدًا أمامه بذلٍّ وخضوعٍ إلا المنافقين (ابن الجوزي، 1422هـ، ج4، ص325). ويستدلُّ بحديثٍ في صحيح البخاري يقول فيه النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيهِ وسَلَّمَ: "يَكْشِفُ رَبُّنا عَن ساقِهِ، فيَسجُدُ لَهُ كُلُّ مُؤمِنٍ ومُؤمِنَةٍ، فيَبقى كُلُّ مَن كانَ يَسجُدُ في الدُّنيا رِياءً وسُمعَةً، فيَذهَبُ لِيَسجُدَ، فيَعودُ ظَهرُهُ طَبَقًا واحِدًا" (البخاري، 1422هـ، ج6، ص159). ويرى السعدي أن الساق هنا يقصد بها ساق الله، ولا يعطي أيَّة معانٍ أخرى أو تفاسير باطنةٍ متبنيًا منهج السَّلَف (السعدي، 2000، ص881).

ويظهر هذا التباين في التفسير واضحًا في الترجمة، فيترجمها بعضهم ترجمةً حرفيةً بـ(shin) أو (shank) دون إعطاء معانٍ باطنةٍ كالهلالي وحماد وصحيح إنترناشيونال وغالي. وعلى الجانب الآخر، يترجمها شاكر بـ(affliction) ويوافقه عبد الحليم في نقل المعنى نفسه وهو "when matters become dire"، وهذه ترجمةٌ وظيفيةٌ تحاول نقل المعنى المجازي المقصود لا الحرفي الظاهر.

وتختلف ترجمة أسد تمامًا، إذ يترجمها على النحو الآتي: "when man's very being shall be bared to the bone"، ويوافقه شابير في ترجمته لها على النحو الآتي: "On the Day when they are confronted with the stark reality".

وبناءً على ما سبق من تفسيرٍ للآية وتحليلٍ للترجمات، يمكن اقتراح ترجمةٍ تحافظ على المنهج السليم في إثبات صفة الساق لله تعالى من باب الأمانة في الترجمة، مع توصيل المعنى المجازي المقصود كما ورد في التفاسير كالآتي:

"The Day when the shin shall be laid bare (meaning in the Day of Resurrection when matters become dire and Allah uncovers His shin as a sign of great affliction)"

صفة الاستواء:

تكررت صفة الاستواء في تسع آياتٍ في القرآن الكريم، وكلها لها معنًى واحدٌ. وفي الآتي، سنتناول آيةً واحدةً بالمناقشة والتحليل، ويمكن تعميم النتائج على سائر الآيات.

- The image of Istwâ', Verse (5) in Surat Taha (Taha Chapter):

{الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى} (**القرآن الكريم**، "سورة طه"، الآية 5):

Shakir:

"The Beneficent God is firm in power"

Hilâlî and Khân:

"Rose over (*istawâ*) the (Mighty) throne (in a manner that suits His Majesty)"

Saheeh International:

"Above the Throne established"

Ghâli:

"Upon the Throne leveled Himself (How He has done so is beyond human understanding)"

Abdel Haleem:

"Established on the Throne"

Asad:

"Established on the throne of His almightiness?"

Shabbir:

"[He maintains Supreme Control over all that He has created]"

Hammad:

"The All-Merciful, Who has <u>settled Himself over the Throne</u>, befittingly"

وقد اتفق علماء السَّلَف بالإجماع على أن الاستواء يعني أن الله استوى على العرش بطريقةٍ لا يمكن تخيلها أو مناقشتها بأي سبيلٍ من السبل. في حين حاول الخَلَف تفسير الاستواء بطرائق ومعانٍ مختلفةٍ، منها قوة حكم الله وسيطرته على الكون، والتحكم في العرش بحيث لا يخرج شيءٌ عن علمه سبحانه، والتحكم في نفوس العباد وأفعالهم وأسرارهم وأقوالهم حتى قبل أن يفكروا فيها، والاستواء على عرش قلب العبد ليجعله يعطيه الوقت لعبادته، وقد ينفي بعضهم الصفة من الأساس ويقولون إن من غير اللائق أن نصف الله بالجلوس على العرش لأنه صفةٌ جسديةٌ للبشر لا تليق بالله سبحانه وتعالى.

وخلاصة القول أن الاستواء من الغيبيات التي لا يجوز الخوض فيها أو محاولة تفسيرها بإعطاء معانٍ مجازيةٍ أو باطنةٍ. فالله سبحانه وتعالى هو الذي خلقنا ويعلم حدود عقولنا وخيالنا، فلا داعي إلى أن نرهق أنفسنا بما لم يـأمرنا الله به. وهذا هو الرأي الذي تبناه عبد الحليم وغالي والهلالي في ترجماتهم وصحيح إنترناشيونال. إذ ترجمها عبدالحليم بتقديم معنًى تفسيريٍّ أقرب إلى منهج السَّلَف، هو: "established on the Throne"، واتبع غالي المنهج نفسه وترجمها بالآتي: "Upon <u>the</u> <u>Throne</u> <u>leveled</u> <u>Himself</u>"، ولكن أضاف ملحوظةً توضيحيةً بين أقواسٍ لتوصيل فكرةٍ للقارئ هي أنه يجب ألّا يتخيل هذه الصورة: "How He has done so is beyond human understanding"، وهذا تدخلٌ (interference) مقبولٌ يُعَدّ عاملًا مساعدًا للقارئ الهدف. واتبع الهلالي منهج غالي نفسه، ولكنه كان أكثر التزامًا لإثبات الصفة على المنهج السلفي، فنقلها بمعنًى مقابلٍ في اللغة الإنجليزية هو "rose over" وأضاف نقحرةً لها (Istwâ)، وهذا يعني أنه لم يلجأ إلى التأويل، ثم أضاف ملحوظاتٍ إضافيةً بين قوسين توجيهًا للقارئ ومنعًا لتشتيته وموافقةً للمنهج السلفي في إثبات الصفات: "in a manner that suits His Majesty". وترجمها أسد بالآتي: "established on the throne of His almightiness"، في حين ترجمها شابير بالآتي: "[He maintains Supreme Control over all that He has created]"، وهذا تأويلٌ غير محمودٍ ولا دليل عليه، كما فعل شاكر في ترجمته الآتية: "The Beneficent Allah is firm in power"، فكلاهما أوَّل صفة الاستواء على منهج الخَلَف. وبناءً على التحليل السابق والتفاسير يمكن اقتراح ترجمة الهلالي وغالي مع إضافة ملحوظاتٍ بينيةٍ في داخل أقواسٍ، كالآتي:

"<u>Rose over (istawâ) the throne</u> (in a manner that suits His Majesty and beyond human understanding)"

نتائج البحث:

يمكن عرض نتائج البحث في النقاط الآتية:

1. انقسم العلماء عند تناولهم صفات الله تعالى إلى فريقين: السَّلَف والخَلَف. فالسَّلَف هم كل من يتبع سنة النبي صلى الله عليه وسلم. ويشير المصطلح إلى أهل القرون الأولى التي تلت النبي صلى الله عليه وسلم، ويشيرُ مصطلح "السلفي" كذلك إلى المعاصرين الذين يتبعون المنهج نفسه. والسَّلَف يثبتون صفات الله الواردة في القرآن والسنة بلا تأويلٍ ولا تمثيلٍ ولا تشبيهٍ ولا تكييفٍ ولا تحريفٍ. أمّا الخَلَف فيرون أن الصفات يمكن أن تُؤَوَّل بمعانٍ باطنةٍ أخرى غير معانيها الظاهرة، ومنهم من يؤوِّل الصفات بلا دليلٍ ولا قرينةٍ في السياق.

2. تتضح الإشكالية عند تتبع ترجمة كل مترجمٍ على حدةٍ في ترجمته لصفات الله، فالمترجم في الترجمة الواحدة يؤَوِّلها أحيانًا ويثبتها أحيانًا أخرى بلا قواعد ولا ضوابط واضحةٍ. ولذا فإن دور المترجم لا ينحصر في نقل المفردات والكلمات من لغةٍ إلى أخرى، بل يضطر في هذه الحالة إلى أن يكون على وعيٍ تامٍّ لقضية إثبات الصفات وتأويلها وشروط التأويل، فضلًا عن دراسة المذاهب التفسيرية والفِرَق الإسلامية المختلفة.

3. لا يقتصر الأمر على دراسة قضية الصفات، ولكن لا بدَّ كذلك من تبنّي العقيدة الصحيحة في تأويل الصفات، فعقيدة أهل السنة والجماعة تقضي بالإجماع بأنه لا يجوز تأويل الصفات بلا قرينةٍ ولا دليلٍ من القرآن والسنة ومعجمات اللغة العربية وكلام العرب المتعارف، وإلّا عُدَّ تحريفًا أو ما يسمّيه العلماء تأويلًا مذمومًا.

4. التأويل المحمود أو المقبول يجب أن يوافق اللغة والشرع، فليس التأويل كله مذمومًا. ولذا يمكن أن يتبنى المترجم أكثر من منهجٍ في داخل الترجمة الواحدة، فتارةً يثبت وتارةً أخرى يؤَوِّل ما دام يحقق شروط التأويل.

5. تظهر هذه الاختلافات العقدية والخلافات الفكرية في تفاسير القرآن. لذا، على المترجم أن يدرس بعمقٍ المدارس التفسيرية المختلفة وخلفياتها الفكرية، فمنها السَّلَفية، والأشعرية، والصوفية، والشيعية، وغيرها. وعدم وعي المترجم بأنواع التفاسير ربما يؤدي إلى مشكلاتٍ في الترجمة تشتت القارئ الذي قد ينتسب إلى ثقافةٍ مختلفةٍ.

المراجع:

- آل مهدي، فالح بن مهدي. **التحفة المهدية شرح االرسالة التدمرية**. تحقيق د. عبد الرحمن بن صالح المحمود. ط1. الرياض: دار الوطن، 1414هـ.
- ابن أبي العز، صدر الدين. **شرح الطحاوية**. ط1. السعودية: وزارة الشؤون الإسلامية، 1418هـ.
- ابن الجوزي، جمال الدين أبو الفرج. **زاد المسير في علم التفسير**. تحقيق عبد الرزاق المهدي. ط1. بيروت: دار الكتاب العربي، 1422هـ.
- ابن حزم، أبو محمد. **الإحكام في أصول الأحكام**. تحقيق أحمد محمد شاكر. ط1. بيروت: دار الآفاق الجديدة، د.ت.
- ابن الموصلي، محمد بن محمد. **مختصر الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطلة**. تحقيق سيد إبراهيم. ط1. القاهرة: دار الحديث، 2001.
- الأزوري، دخيل الله بن محمود. **التأويل في الصفات الإلهية وموقف السلف منه**. 1431هـ ، ص 35.
- البخاري، محمد بن إسماعيل. **صحيح البخاري**. تحقيق محمد زهير بن ناصر الناصر. ط1. بيروت: دار طوق النجاة، 1422هـ.
- الجليند، محمد السيد. **ابن تيمية وموقفه من قضية التأويل**. بيروت: المكتبة العصرية. 1393هـ.
- السعدي، عبد الرحمن بن ناصر. **تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان**. تحقيق عبد الرحمن بن معلا اللويحق. ط1. بيروت: مؤسسة الرسالة، 2000.
- العثيمين، محمد بن صالح. **القواعد المثلى في صفات الله وأسمائه الحسنى**. القاهرة: مكتبة السنة، 1994.
- الغزالي، أبو حامد. **المستصفى**. ط1. مصر: المطبعة الأميرية ببولاق. 1322هـ.
- القرطبي، محمد بن أحمد. **الجامع لأحكام القرآن**. تحقيق أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش. ط2. القاهرة: دار الكتب المصرية، 1964.
- النسفي، عبد الله بن أحمد بن محمود. **تفسير النسفي – مدارك التنزيل وحقائق التأويل**. تحقيق محيي الدين ديب مستو. ط1. بيروت: دار الكلم الطيب، 1998.

الجلسةُ الخامسة

الترجمةُ بينَ دقَّةِ المفرَدةِ وسَلاسَةِ النصِّ والتحدّي الثقافيِّ للغةِ الهدف

- إسكافيُّ الترجمةِ: النصوصُ المترجَمةُ ومُراعاةُ النظامِ اللغويّ. دوان موسى الزبيديّ.
- الترجمةُ رِهانًا لإصلاحِ اللغةِ العربيَّةِ وتأسيس الاختلاف. حسن أوزال.
- الترجمةُ المقارنةُ و"الاستئناس". معاوية عبد المجيد.
- ترجمةُ النَّصِّ الفلسفيِّ بينَ تحرّي الدّقَّةِ في النقلِ ولُزومِ سَلاسةِ النّصِّ الوَصل: شعريَّةُ الترجمةِ لميشونيك مُقاربةً ومُرتكَزًا. نجيب طوايبية.

"إسكافيُّ الترجمة"

النصوصُ المترجَمةُ ومُراعاةُ النظامِ اللغويّ

دوان موسى الزبيديّ
باحثٌ ومدقّقٌ لغويٌّ سوريّ

"التدقيق اللغويّ" أو "المراجعة اللغويَّة" أو "التصحيح اللغويّ"، سَمِّهِ ما شئت من الأسماء المتعددة، فهو الذي يعني مراجعة النصّ مطبوعًا، للتثبُّت من مطابقته للمعايير اللغوية ونظام اللغة العام أولًا، ولتصحيح الأخطاء (الإملائية، أو التركيبية، أو الإعرابية) ثانيًا، ولمراجعة الكاتب في ما كان غامضًا أو غير واضحٍ في الأصل، أو كان فيه شيءٌ من التناقض في فقرات النصّ. هذا تعريفٌ مختصرٌ لإسكافيّ الكلام كما كان يسمّيه حنا مينه.

وإذا وقع خطأٌ مّا في نصٍّ محرَّرٍ أو مُترجَمٍ وُجِّهَت إليه السهامُ من كل حدَبٍ وصوبٍ، وإذا كان النصّ مُعافًى سليمًا فالثناء والإطراء من حق المحرِّر أو المترجِم، ولا مكان لهذا الجندي المجهول. تلكم هي المفارقة في مهنة التدقيق؛ فالسيئة عليك، والحسنة لغيرك. لكنَّ عزاءَهُ أنه يَسُلُّ سيفه على الأخطاء اللغوية، والعبارات الملتوية، فيتركُها صرعى حول حِمى العربية المصون، فلا شيء يبعث الراحة في نفسه أكثر من ذلك. وهذا ما يبرز أهمية الحديث عن دور المدقق اللغوي في الحفاظ على نظام اللغة العربيّة؛ إذْ لم يكن عمل المدقق تكميليًّا يومًا كما يتصورون، بل هو عملٌ أساسيٌّ، وكان يرجى لهذا التصور نصيبٌ من الصحة لو أن المحرر والمترجِم ممسكان بزمام اللغة، عارفان بطرائق التعبير ومحاسنه، ولو أن عامل الطباعة ذو مهارةٍ ولو يسيرة في الإملاء العربي. بيد أن الأمر بعيدٌ -في الواقع -مما يتصورون؛ فالمدقق غالبًا ما يجد نفسه منهمكًا في إعادة صياغة فقراتٍ كاملةٍ،

وتقويمِ أساليبَ ملتويةٍ، وتشذيبِ عباراتٍ قلقةٍ، وكأنه صار محررًا لا مراجعًا ومدققًا. ولا يُقصد من هذا أبدًا أيُّ تقليلٍ من شأن عمل المحرر ولا المترجم، بل إنهما ليعانيان في عملهما صعوباتٍ كثيرةً، ولكنّ المقصودَ أن يُرَدَّ الاعتبارُ إلى المدقق الذي يقاسمُهما تلك المشاقَّ في معالجة النصوص، ولكن في الخفاء.

فللنصِّ المترجَمِ بين يدي المدقق القدير حكاياتٌ وحكاياتٌ عرفها كثيرٌ من الكتّاب والأدباء والباحثين ولا سيّما في الترجمة من الإنكليزية إلى العربية، وهو أمرٌ أفرزَ تأثيرًا سلبيًّا بإشاعته قَدْرًا من الخلل اللغوي، والتركيبي، والأسلوبي في المستعمَل من العربية في الإعلام، والتعليم، وكلِّ اتجاهاتِ الاتصال بالعربية في مجالاتِ العمل، والأدبِ، والفكر، والتواصلِ اليومي بين مستعمليها، المتأتي مما أسهمت وسائلُ الإعلام في إشاعةِ استعمالِهِ بوصفها قادرةً على المرور إلى كل مستعملي العربية لغةً أُولى بسهولةٍ وبسرعةٍ، ولكونها - كما يتصور العامة - لغةً عاليةً مثاليةً نموذجيةً تصدر عن جهاتٍ رسميةٍ تدرك المستوى اللغويَّ الذي تقدمه إلى متلقيها، وهو مجالٌ شخصته دراساتٌ كثيرةٌ سبقت هذا البحث الذي نميل فيه إلى التشخيصِ نفسِه.

فالترجمةُ من الإنجليزية إلى العربية عاملٌ تقويميٌّ ينبّه على اختياراتٍ لفظيةٍ من العربية أدقَّ وأقربَ إلى المنطق اللغوي السليمِ الأفصحِ والأبلغ، ويواكبُ النظامَ اللغوي ويراعيه، فيُسهم في تقويم استعمالِ العربية والعودة بها إلى مستوًى لها عالٍ غيرِ مُلْتَبِسٍ على مستعمليها ممَّن العربيةُ لغةٌ أمٌّ لهم، أو ممَّن العربيةُ لغةٌ ثانيةٌ هدفٌ عندهم. ومما لا شك فيه أن الترجمة تمثل نقطةَ تواصلٍ حضاريٍّ مهمةً عُرِفَت في كثيرٍ من الحضارات، ومنها الحضارة العربية الإسلامية، حين ظهرت حركة الترجمة والنقل واحدةً من الحركات المركزية في بواكير تلك الحضارة، ومن خلالها تعرَّف العربُ المسلمونَ آثارَ القرون الخالية، مما كانت متونُها الرئيسة في العلم أسبقَ منهم. وشكّل هذا التعرُّفُ إشارةَ انطلاقٍ عند العرب المسلمين في مسيرة التحضُّر امتدَّت إلى قرونٍ عدةٍ. وظلت حركة الترجمة والنقل مرتبطةً بالإنسان على اختلاف المراحل التي مرَّ بها، وكانت تدلُّ دائمًا على حقيقة التفاعل الإنساني والحضاري له .

وهي عاملٌ مسهمٌ في نشر علوم الحضارات وفكرها وآدابها في سبيل توضيح مفاهيم مبدعيها ورؤيتهم لما يدور حولهم من شؤون العالم الذي نتشارك العيشَ فيه. وهي الرابط الحضاري والفكري والعلمي الوثيق على كل صعيدٍ وفي كل ميدانٍ، بما يقرب البشرَ بعضَهُم من بعضٍ،

ويرأب الفجوة بينهم وصولًا إلى فهمٍ مشتركٍ يليه وضعُ حلولٍ مشتركةٍ لمشكلاتهم المشتركة أو المؤثرة فيما بينهم.

لذلك، أضحى تفادي التطبيقات الخطإ لمفاهيم ذات خصوصيةٍ عربيةٍ وإسلاميةٍ من الأهمية بمكانٍ. ولا يخفى أن حركة الترجمة من شأنها نقلُ فكرٍ عربيٍّ واضح المعالم، نقيٍّ سليمٍ من كل شبهةٍ، مؤسَّسٍ على نصوصٍ واضحةٍ. وهو توجهٌ من شأنه أن يساعد الآخر الذي لا ينطق باللغة العربية على تبني الأفكار والمفاهيم العربية كما هي متداوَلةٌ مقصودةٌ في اللغة الأم (العربية).

وكثيرٌ من الترجماتِ لم يُراعِ خصوصية التفكير في كلٍّ من اللغتين المنتميتين إلى عائلتين لغويتين مختلفتين تمامًا؛ لجهل المترجمينَ بالخصائص اللغوية، وبالمنطق اللغوي، وبالفروق الدلالية في المترادف غير التام من ألفاظ العربية، وبنظام اللغة عمومًا.

وفي الآتي تحليلٌ وتقويمٌ لاستعمال الألفاظ، والجُمَل والعبارات، والتراكيب الاصطلاحية في الترجمة:

1. عدم الدقَّة في استعمال الألفاظ:

وأمثلته كثيرةٌ، منها:

- ترجمة كلمة "المهر" بثمن البكارة (maidenhead price). فالمهر، أو الصداق، في الفقه هو ما يدفعه الزَّوجُ لزوجته بعقد الزَّواج معجَّلًا، أو مؤجَّلًا، وهو دليل إكرام الله تعالى للمرأة، إذ جعل المهر حقًّا مفروضًا على الزوج، وألزمه دفعَه بالمعروف.

- ترجمة (boy friend) بـ"صديق" غير دقيقةٍ، وترجمتها الدقيقة "خِدْنٌ"، فالخِدن هو الصديق في السر، وجمعها "أخدانٌ"، يقول تعالى: {وَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ مُحْصَنَاتٍ غَيْرَ مُسَافِحَاتٍ وَلاَ مُتَّخِذَاتِ أَخْدَانٍ} (**القرآن الكريم**، "سورة النساء"، الآية 25).

- ترجمة كلمة (cancelled) بـ"لاغٍ" أو "لاغِيَة"، في حين أن الكلمة الإنجليزية تدلُّ على "الإلغاء" من الفعل الرباعي المزيد المتعدي بهمزة التعدية "ألغى"، أمّا الكلمتان اللتانِ تُرجِمَت بهما الكلمة الإنجليزية فهما على وزن "فاعِل" و"فاعِلَة"، وهما مشتقتان من الفعل "لَغا يَلغو لَغوًا" الدالّ على كثرة الكلام بلا إفادةٍ. وهذا يقود إلى أن تكون الترجمة الصحيحة للجملة الآتية"The treaty is considered cancelled" هي: "تُعَدُّ المعاهدةُ مُلغاةً".

- ترجمة كلمة (according) بـ"طبقًا"، وهي ترد في أمثلةٍ كثيرةٍ. من ذلك مثلًا القول الآتي: "POW's will be transferred on Sunday, according to the news agencies"، الذي يُترجَم على النحو الآتي: "سيتم نقل الأسرى يوم الأحد طبقًا لوكالات الأنباء". فاللغة العربية لا ترتضي استعمال "طبقًا" في مثل هذا الموضع، وإنما تتطلب استعمال الكلمة الصحيحة له، وهي "وَفقَ" أو "وِفاقًا" أو "على وَفق"، فيُقال: "سيُنقَل الأسرى يوم الأحد القادم وَفقَ ما ذكرته وكالات الأنباء"، هذا إذا أردنا التمسك بحرفية الترجمة، ولكننا نستطيع ذكر عدة جملٍ تؤدي المعنى بسهولةٍ ووضوحٍ، فنقول مثلًا: "ذكرت وكالات الأنباء أن الأسرى سيُنقَلون يوم الأحد القادم".

- ترجمة كلمة (think) في كثيرٍ من الأحيان بـ"أعتقد"، لكن الاستخدام الوظيفي في الإنكليزية هو من باب الظنّ لا اليقين. وفي اللغة فرقٌ في الاستخدام بين الاعتقاد والظن وإن اشتركا في المعنى المعجمي، فالظن يأتي للدلالة على الاعتقاد الراجح مع احتمال النقيض، أمّا الاعتقاد فهو للتصديق بالأمر، واليقين به.

- ترجمة كلمة (only) في كثيرٍ من المواضع بـ"فقط"، لكن في اللغة الإنجليزية تؤدي كلمة (only) وظيفة (adjective) أو (adverb)، وعند استخدامها لأداء وظيفة (adverb) يكون معناها: الإعلام بأن أحد الأشياء هو الشيء الوحيد الذي حدث، أو المتعلق بحالةٍ معينةٍ، وذلك على العكس من جميع الأشياء الأخرى التي لم تحدث، أو غير المتعلقة بهذه الحالة، أي استثناء عمل شيءٍ أو حدوثه من بين بقية الاحتمالات الأخرى.

وغالبًا ما يكون الموضع المعتاد لكلمة (only) في الجملة إلى جوار الفعل. وهناك ملاحظةٌ هي غايةٌ في الأهمية في هذا السياق، هي أن وضع كلمة (only) في مكانٍ خطإٍ في الجملة يؤدي إلى التباس المعنى وعدم وضوحه، وهذا يضاف إلى صعوبات الترجمة ومشكلاتها. يتضح ذلك من المثال الآتي: "The condition can only be alleviated by drugs"، فهل يعني ذلك أن هذه الحالة لن تتحسن إلا بتعاطي العَقّار، ولا سبيل لذلك بأيِّ وسيلةٍ أخرى، أو أن العَقّار يُسَكّن الألم، ومن ثَـمَّ تتحسّن الحالة، ولكنه لن يؤدي إلى العلاج؟ يظل السياق هو المحدد لاختيار المعنى الملائم.

فمعنى كلمة (only) يطابق معنى الاستثناء في اللغة العربية؛ ذلك أن المستثنى يُعرَّف بأنه اسمٌ منصوبٌ يقع بعد أداةٍ من أدوات الاستثناء، ليخالف ما قبلها في الحكم، وهذا ما يعني أن أفضل ترجمةٍ لكلمة (only) إلى العربية تكون باستخدام أسلوب الاستثناء في اللغة، والأمثلة كثيرةٌ منها:

"Only when you stop upsetting his plans will he keep out of your way"، فتكون ترجمتها الملائمة: "لن يكفَّ عن اعتراض طريقك إلا حينما تكفُّ عن إفساد خططه".

- ترجمة كلمة (against) باستعمال كلمة "ضدّ" العربية مقابلًا لفظيًّا لترجمته عن الإنجليزية، كما في نحو ترجمة الجملة الإنجليزية "Infants should be vaccinated against tetanus" إلى إلى العربية بقولهم: "يجب تطعيم حديثي الولادة ضد الكزاز"، والصواب أن تترجم على النحو الآتي: "يجب تطعيم حديثي الولادة من الكزاز".

ويترجمون "Nelson Mandela struggled against racial discrimination" إلى اللغة العربية بقولهم: "كافح/ ناضل نلسون مانديلا ضد التفرقة العنصرية"، والصواب أن يقال: "كافح نلسون مانديلا التفرقة العنصرية".

ويترجمون "A cream to protect against sunburn" بقولهم خطأً: "مرهم الوقاية ضد حروق الشمس"، والصواب أن يقال :"مرهم الوقاية من حروق الشمس".

وتترجم جملة "The battle against inflation" إلى العربية خطأً بـ"المعركة ضد التضخم"، وهي في حقيقة الأمر "معركةٌ مع التضخم".

- استعمال ترجمة كلمة (such) الدالة في الإنجليزية على اسم إشارةٍ أو على ضميرٍ، أو للتوكيد، في سياقٍ لا يصلح في العربية؛ لانعدام الحاجة إليه في بعض الاستعمالات الخطإ التي أفرزتها الترجمة.

وقد استُعمِلَت ترجمةُ الكلمة في العربية الحديثة خطأً في نحو ما شاع استعماله - بلا وعيٍ – من فرضِ دلالةِ التشبيهِ المحصلةِ من استعمالها، من غير قصدها أصلًا، في نحو: "أقول مثلَ هذا الشيء"، فتستدعي في الذهن اللغوي دلالة أن المتكلم لا يقول الشيء، بل يقول مثيلَه ومشابهه. قال صاحب **معجم تصحيح لغة الإعلام**: "نسمع ونقرأ، على سبيل المثال، هذا التعبير "العالم يستنكر بشدة مثل هذه المجزرة" "The world strongly condemns such a massacre"، ... ولا معنى لتقديم "مثل" على اسم الإشارة والجمع بينهما، والصواب: "العالم يستنكر بشدة هذه المجزرة"؛ ذلك لأن مثل الشيء ليس هو الشيء نفسه أو ذاته، بل هو ما يماثله أو يشبهه، وعلى ذلك فإننا لو تحدثنا عن مثل هذا الشيء لكُنّا لم نتحدث عن الشيء نفسه، وهذا غير المقصود" (بوطالب، 2006، ص216). ونحن نؤيد عرضَ بعضِ الباحثين المنطقَ اللغوي السليم عند علماء العربية الأقدمين، استثماراً لذاك في دفع هذا الخلل بتسنيد ما يُفترض من وجوب تصويب الاستعمال في هذا المثال إلى

المنطق اللغوي القويم، قال أبو هلالٍ العسكري في حدِّ التشبيه وما يُستحسن من منثوره ومنظومه: "التشبيه الوصف بأن أحد الموصوفين ينوب مناب الآخر بأداة التشبيه، ناب منابه أو لم ينب. وقد جاء في الشعر وسائر الكلام بغير أداة التشبيه، وذلك قولك: زيدٌ شديدٌ كالأسد، فهذا القول الصواب في العرف وداخلٌ في محمود المبالغة، وإن لم يكن زيدٌ في شدته كالأسد على الحقيقة ... ويصح تشبيه الشيء بالشيء جملةً، وإن شابهه من وجهٍ واحدٍ، مثل قولك: وجهك مثل الشمس ... و.. قول الله عز وجل: {ولَهُ الجَوارِ المُنشَآتُ في البَحرِ كالأَعلامِ} [(**القرآن الكريم**، "سورة الرَّحمن"، الآية 24)]، إنما شبه المراكب بالجبال من جهة عظمها لا من جهة صلابتها ورسوخها ورزانتها، ولو أشبه الشيء الشيء من جميع جهاته لكان هو هو" (العسكري، ص245).

- ترجمة الكلمة الإنجليزية "via" بـ"عبر"، في نحو قولهم: "عبر الهاتف"، والصواب أن يقال: "بالهاتف"، أو "بواسطة الهاتف"؛ لأن كلمة "العبر" في أصل استعمالها تعني، على ما ورد في **لسان العرب**، جانب النهر، و"عِبر الوادي وعَبره ...: شاطئه وناحيته" (ابن منظور، 1414هـ، ج4، ص529)، فلا علاقة دالة لها بالمعنى المقصود. والأقرب إلى العربية الفصيحة الاستغناء عن "عبر" وتعويضها ببديلٍ مما تزخر به العربية من ثراء ألفاظها كمًّا ودلالاتٍ، فيكون البديل "مرورًا" في ترجمة الجملة الآتية: "We're travelling to Baghdad via Amman"، فنقول: "سنسافر إلى بغداد مرورًا بعمّان"، ويجوز كذلك استخدام "من خلال" أو باء الواسطة، وغير ذلك.

- ترجمة الكلمتين الإنجليزيتين (regarding) و (concerning)خطأً بـ"بالنسبة"، وهي من أكثر التعابير استخدامًا، إذ تُذكر في كثيرٍ من الأحيان لربط الجمل بعضها ببعضٍ، ولكن عند استخدامها في اللغة العربية يُفَضَّل أن تُحذف؛ لأنها قد تسبب في بعض الأحيان حدوث فهمٍ خطإٍ للجملة، فمثال ذلك قولنا: "نجح أحمد في الامتحان، وبالنسبة لمحمدٍ فقد رسب في بعض المواد"، فعند قول هذه الجملة قد يحدث سوء فهمٍ عند المتلقي، والمفضل هنا أن نقول: "نجح أحمد في الامتحان، أمّا محمدٌ فقد رسب في بعض المواد"، من أجل المحافظة على سلامة الجملة.

والعبارة الآتية: "Concerning or regarding the professor's point of view" تُتَرجَم خطأً: "بالنسبة لموقف الأستاذ..."، والصواب القول: "فيما يتعلق بوجهة نظر الأستاذ"، أو "فموقف الأستاذ..."؛ لأن معنى النسبة: القرابة والنسب، وفي **لسان العرب**: "النَّسب: نَسب القَرابات، وهو واحد الأنساب، ... وقيل: النِّسبة مصدر الانتساب، والنسبة: الاسم" (ابن منظور، 1414هـ، ج1، ص755).

– ترجمة كلمة (by) بـ"مِن قِبَل"، وإدخالها في الجمل، على الرغم من عدم صحتها، فيقال: "دُوِّنَت الملاحظاتُ مِن قِبَل اللجنة". وليس في استعمال "مِن قِبَلْ" أي ضرورةٍ في هذا السياق؛ ذلك أنه يمكن القولُ: "دَوَّنَتِ اللَجنةُ الملاحظاتِ".

– ترجمة كلمة (still) بكلمة "لا زال"، فيقال:" لا زالت الاجتماعات منعقدةً في مجلس الأمن"، ويقال: "لا زالت الجهود تبذل لإصلاح الوضع في لبنان". وهذا استعمالٌ خطأٌ لعبارة "لا زال"؛ فهي تفيد الدعاء لا الاستمرار، إذ يصح أن يقال: "لا زالت الديار قويةً عزيزةً بأهلها"، فهو دعاءٌ للديار بدوام القوةِ والعز. أمّا ما يفيد الاستمرار فهو "ما زال"، كأن نقول: "ما زالت الاجتماعات مستمرةً"، و"ما زالت الجهود مبذولةً". وكثيرًا ما يختلط الأمرُ على من يكتبون بالعربية، فيأخذون بالاستعمال الأول للدلالة على الثاني.

– عدم الدقة في استعمال حرفَي الجر "إلى" و"اللام" عند ترجمة حرف الجر في الإنجليزية (to)، فهو كثيرٌ، مع أن لكلٍّ منهما معنًى واستعمالًا مختلفًا. أمّا عن المعنى، فهو أن "إلى" تعني انتهاء الغاية، في حين تستعمل "اللام" للدلالة على المِلكية والتخصيص، ويتحدد استعمالُ كلٍّ منهما تبَعًا للمعنى الذي يدل عليه. إذ يُقال مثلًا: "سلمت الملف كاملًا إلى رئيس مجلس الإدارة"، وهذا غير صحيحٍ، وصوابه: "سلمت الملف كاملًا لرئيس مجلس الإدارة"، والسبب أن الملف سيوضع تحت تصرفه، كأنه مِلكٌ من أملاكه، ولم يكن الغرض سفر الملف من مكانٍ معينٍ ابتداءً إلى مكانٍ آخرَ انتهاءً. ويقال أيضًا: "سافرت صباح الجمعة الماضي لبيروت"، وهذا غير صحيحٍ أيضًا، والصواب القول: "سافرت صباح الجمعة الماضي إلى بيروت"؛ لأن حرف الجر "إلى" في هذه الجملة يحدد انتهاء الغاية من السفر.

2. عدم الدقَّة في استعمال الجُمَل والعبارات:

أمّا ما يتعلق بالجملة وتركيبها فهناك استعمالاتٌ لا مسوّغ لها تضر بتركيبها وتُخل بنظام اللغة، نحو:

– ترجمة جملة "You must not go" بـ"لا يجب أن تذهب"؛ إذ إن عبارة "must not" دالةٌ على نهيٍ في الإنجليزية، بمعنى وجوب الامتناع عن فعلٍ، فاستعمال عبارة "لا يجب" في العربية ترجمةً لها يُحوّل دلالة النهي المقصودة في الإنجليزية إلى دلالة النفي غير المقصودة، فالصواب أن يُقالَ: "يجب ألّا تذهب"؛ لأن دلالة "لا يجبُ أن تذهب" أنك تتيح للمتلقي اختيارَه بين الذهاب والبقاء، في

حين أن المعنى المقصود في الإنجليزية نهيه عن الذهاب لا تخييره. فالأكثر تحقيقًا للدلالة المقصودة أن تكون الترجمة: "يجب ألّا تذهب"، لتستدعي في ذهن المتلقي معنى النهي القاطع لا معنى النفي.

وهذا يقودنا إلى استعمال "يتوجَّب" خطأً بدلًا من "يجب"، فالخطأ: "يتوجب عليك أداء الواجبات"، والصواب: "يجب عليك أداء الواجبات"؛ لأن معنى "تَوَجَّب فلانٌ": أكل في اليوم والليلة أكلةً واحدةً.

وكذلك استخدام "ينبغي"، و"يجب"، فالخطأ: "ينبغي على الطالب تأدية واجبه"، والصواب: "ينبغي للطالب تأدية واجبه"؛ لأنّه جاء في **المعجم الوسيط**: "يقال: ينبغي لِفلانٍ أن يعمل كذا: يَحْسُن به ويُسْتَحبُّ له. وما ينبغي لفلانٍ أن يفعل كذا: لا يليق به، ولا يَحسُن منه".

- ترجمة عبارة "play a role" بـ"يلعب دورًا"، وهي ترجمةٌ حرفيةٌ غير مستندةٍ إلى وجوب إدراك الخصوصية اللغوية لكلٍّ من العربية والإنجليزية، فبتنا نسمع ونقرأ: "لعب دورًا حاسمًا في تقرير المصير"، و"اللعب" في العربية ضد "الجدّ"، وهو إلى الهزل أقرب، فأنّى لِلّعب أن يقررَ المصير؟!

فالأَولى أن يقال: "كان دوره حاسمًا في تقرير المصير"، أو "كان له تأثيرٌ حاسمٌ..."، أو "كان له دوره..."، أو "أدّى الدور الحاسم..."، أو غير ذلك ممّا يصح استعماله في العربية استنادًا إلى مراعاة خصوصيتها، واستعمالاتها، ودلالاتها التي تداولتها هذه الاستعمالات من الفصيح المنساق بسياقات المنطق اللغوي للعربية.

وقد أدّت الترجمة غير الدقيقة في هذا الموضع إلى إشكالٍ آخر، هو تحويلها الفعل "لعب" من فعلٍ لازمٍ إلى فعلٍ متعدٍّ، وهذه مسألةٌ خطيرةٌ تسهم في تغيير البِنى الأصلية الوضعية، وتدخل ما ليس من التفكير اللغوي العربي المحصّل من الاستعمالات الفصحى إلى العربية، وهو أمرٌ قد يقود تدريجيًّا إلى ما لا تحمد عاقبته في العربية أبنيةً ودلالاتٍ، فيبتعد مستعملوها في المستقبل عن اللغة الأم، فيما ينساقون إلى استعماله في حالةٍ من اللاوعي من وجهِ مسخٍ غيرِ أصيلٍ لها.

وقد يضيف المترجم إلى النصّ المُترجم، لكن يجب أن يكون هذا على نحوٍ صحيحٍ، وفي الحالات التي تحتم علينا اللجوء إلى ذلك. فعلى سبيل المثال، قد نجد الجملة العربية "قام بدورٍ بارزٍ وجهدٍ مشكورٍ" مترَجمةً إلى الإنجليزية على النحو الآتي: "He played a prominent role and exerted a highly appreciated effort"، فالفعل "قام" تُرجِمَ بالفعلين(played) (exerted)، فكان الأَولى أن يُقال في العربية أصلًا: أدى دورًا بارزًا.

ولأنّ الشيء بالشيء يُذكر، ناسبَ المقامُ التنبيه على عَيب الإفراط في استخدام كلمة "قام" التي باتت تُستعمل في كل مكانٍ، ولتغطية أي عجزٍ لغويٍّ. فمثلًا، أصبح يقال: "قام بالأكل"، و"قام بالكلام"، و"قام بالقتل"، بل وصلنا إلى درجة القول: "قام بالقيام من مكانه"، مع أن الأسهل استخدامُ الفعل المجرّد كالقول: "أكل"، و"نام"، و"تكلم"، و"قتل"، ولكن الواضح أن السبب هو التهرب من بذل جهدٍ في تصريف الفعل. ويستخدم بعضُهم عباراتٍ مثلَ: "أقام فلانٌ مظاهرةً"، و"أقام حاجزًا"، و"أقام حفلًا"، و"أقام منحةً"، و"أقام بيتًا"، مع أن الأسهل والأفضل والأفصح استعمالُ أفعالٍ أنسبَ لذلك كأن يقال: "نظّم مظاهرةً"، و"نصب حاجزًا"، و"استضاف حفلًا"، و"أنشأ منحةً"، و"شيّد بيتًا".

وكذلك من الكلمات المستخدمة استخدامًا خطأً كلمة "تمّ"، لا في الصحافة فقط، بل هو استخدامٌ شائعٌ في الكتب، والمحاضرات، والأحاديث، والإعلانات، مثل: "تم افتتاح المؤتمر"، و"تمت ترقية فلانٍ"، و"تم بيع السيارة"، وغير ذلك كثير.

والمعنى الحرفي لكلمة "تمّ" هو "اكتمل"، فقد ورد الفعل "تمّ" في القرآن الكريم بصيغهِ المختلفةِ للدلالة على الإتمام وإكمال ما نقص، كما في الآيات الكريمة: {فتمَّ ميقاتُ ربِّهِ أربعينَ ليلةً} (**القرآن الكريم**، "سورة الأعراف"، الآية 142)، و{وتمَّتْ كلمةُ ربِّكَ صِدقًا وعدلًا} (**القرآن الكريم**، "سورة الأنعام"، الآية 115)، و{لِمَن أرادَ أن يُتِمَّ الرَّضاعَةَ} (**القرآن الكريم**، "سورة البقرة"، الآية 233)، و{يقولونَ رَبَّنا أتمِمْ لنا نورَنا} (**القرآن الكريم**، "سورة التحريم"، الآية 8)، و{اليومَ أكمَلْتُ لكُم دينكُم وأتمَمْتُ عليكُم نِعمَتي} (**القرآن الكريم**، "سورة المائدة"، الآية 3).

ونلحظ أنّ الاستخدام الحديث ليس فيه ما يدل على إكمال شيءٍ ناقصٍ، بل هو فرارٌ من صيغة الفعل المبني للمجهول، إذِ اعتادَ بعضُ التراجمة استخدامَها أصلًا لتلافي التشكيل في حالة المجهول، فبدلًا من قولهم: "افتُتِحَ المؤتمر"، يقولون: "تمَّ افتتاح المؤتمر"، وبدلًا من قولهم: "رُقِّيَ فلانٌ"، يقولون: "تمَّت ترقية فلانٍ"، وبدلًا من كتابة "اعتُمِدَ" استخدمت عبارة "تمَّ اعتماد". ولكن هذا الاستعمال بدعةٌ لا وجودَ لها في الأدب العربي، ولا في قواعدِ اللغة والبلاغة. ويأتي استخدام "تم" في بعض الأحيان مَعيبًا ومغالطًا للمضمون، إذ يقال مثلًا: "تمَّت محاولة الاغتيال"، أو "تمَّت المفاوضات الفاشلة"، فكيف "تتم" المحاولة إذا لم تكن إلا محاولةً، أو كيف "تتم" المفاوضات إذا فشلت؟ ولذلك يفضل استخدام كلمة "جرى" التي قد تعني استمرار مفعول الفعل، لكنها في الأقل لا تعني إكمالَه أو اكتماله.

- ترجمة الكلمة الإنجليزية (as) بكاف التشبيه الدالة في العربية على "التشبيه" تحديدًا، لا على أحد معانيها في الإنجليزية المعبِّر عن اتصافٍ بكينونةٍ، كما في قول القائل: "As a student, you must..."، إذ تُتَرجَم ترجمةً حرفيةً بلا تبين الفروق بين اللغتين ومنطقَي استعمالاتهما بالتعبير الآتي: "كطالبٍ، يجب عليك أن..."، فتكون دالةً على كون المتلقي ليس طالبًا فعلًا. والأدل أن يُصار إلى استعمال التعبير: "بوصفك طالبًا، عليك أن...".

- تعدية الفعل العربي "أثرى" وهو فعلٌ لازمٌ في العربية. ورد في **لسان العرب** في حديث إسماعيل عليه السلام، وعلى رسولنا أفضل الصلاة وأكمل السلام: "إنك أثريت، وأمشيت"، أي كثر ثراؤُك، وكثرت ماشيتك (ابن منظور، 1414هـ، ج14، ص110). وأصل الخطإ ناجمٌ عن الترجمة الحرفية للفعل الإنجليزي (enrich) إذ يُقال: "Teaching – Education enriches the mind"، فالصحيح أن يُتَرجَمَ هذا القولُ إلى العربية على النحو الآتي: "العقل يَثرى بالتعليم"، لا أن يُتَرجَمَ خَطَأً على النحو الآتي: "التعليم يُثري العقل"؛ لأن هذه الترجمة تجعل الفعل فعلًا لازمًا متعديًا دون استعانةٍ بأيٍّ من وسائل التعدية القياسية المتداولة في العربية.

- استعمال "أكد على"، فمن الأخطاء الدخيلة على العربية من باب الترجمة تعديةُ فعلٍ بحرف جرٍّ من غير ما يسوّغه، لأن الفعل أصلًا متعدٍّ بنفسه، كما هو حاصلٌ في تعدية الفعل "أكد" بحرف الجر "على" بلا مسوغٍ منطقيٍّ تسمح به العربية. وليس هذا الخطأ سوى إسقاط نظام لغةٍ على منطق أخرى غفلةً وإهمالًا للدقة المطلوبة في أثناء عملية الترجمة. والحاصل أن الفعل (insisted) يتعدى بحرفي الجر (upon) و(on)، وكلاهما يقابل حرف الجر"على". ولا حاجة إلى التعدية فيما يقابل الفعل بتجريده مما تعلق به في استعماله في الإنجليزية؛ لكون المقابل العربي لا يتعلق به حرفٌ لتعديته. لذا يكون الصواب أن نترجم: "The dean insisted on attending the graduation ceremony"، بقولنا: "أكد العميد حضور حفل التخرج"، وليس صوابًا القول: "أكد العميد على حضور حفل التخرج".

- ترجمة الفعل (reached) والفعل (arrived) خطأً، كما في ترجمة: "UN Secretary General reached Doha today in the morning"، إلى العربية على النحو الآتي: "وصل الدوحة الأمين العام للأمم المتحدة صباح هذا اليوم"، والصواب: "وصل إلى الدوحة الأمين العام للأمم المتحدة صباح هذا اليوم"؛ لأن معنى "وصل الشيء" هو إيجاد الرابط المتعلق به، ومنه "الوصل"، و"الوصال"، والفعل في هذا الاستعمال متعدٍّ بلا وساطةٍ، أي: بلا حاجةٍ إلى حرف جرٍّ

يعلقه بها وصل إليه معناه. أمّا "وصل إلى" فلا يتحقق معناه إلا بمقدار تعلقه بـ"إلى" لتحقيق معنى انتهاء غاية "الوصول" لا "الوصل".

– استخدام "تواجد"، إذ لا يصح قول: " تواجَدَ فلانٌ"، تعبيرًا عن الحضور؛ لأن "الوجد" هو الحب الشديد، أو الحزن. فخطأٌ أن يُقال: "على المهتمين بالندوة التواجدُ الساعة العاشرة"، وصوابٌ أن يقال: "على المهتمين بالندوة الحضورُ الساعة العاشرة". وخطأٌ أيضًا أن يقال: "يستخرج النحاس المتواجد في باطن الأرض"، وصوابٌ أن يقال: "يستخرج النحاس الموجود في باطن الأرض".

– استخدام "أثَّر عليه"، فخطأٌ أن يقال: "أثَّر عليه تأثيرًا عظيمًا"، وصوابٌ أن يقال: "أثَّر فيه أو به تأثيرًا عظيمًا"؛ لأن هذا الفعل يتعدى بـ"في" أو بـ"الباء"، وكذلك ما يشتق منه.

– دخول حرف الجر "اللام" على اسم الزمان، إذ يُخطئ من يقول: "بقيت في المكتبة لمدةٍ قصيرةٍ"، والصواب أن يقال: "بقيت في المكتبة مدةً قصيرةً"؛ لأن هذه اللام زائدةٌ ولا وظيفة لها، ويجب أن تنصب "مدة" على الظرفية.

– إدخال "الباء" على المطلوب، فخطأٌ أن يقال: "لا تبدل المعرفة بالجهل"، وصوابٌ أن يقال: "لا تبدل بالمعرفة الجهل"، وخطأٌ أن يقال: "اشترى دنياه بالآخرة"، وصوابٌ أن يقال: "اشترى بدنياه الآخرة"؛ لأن الباء في الأفعال "أبدل" و"استبدل" و"بدّل" و"شرى" و"اشترى" و"باع" و"ابتاع" تدخل على المتروك لا على المطلوب.

– استعمال "افتعل" و"تفاعل"، فخطأٌ أن يقال: "تبارت مدرستنا مع المدرسة المجاورة"، وصوابٌ أن يقال: "تبارت مدرستنا والمدرسة المجاورة"، وخطأٌ أن يقال: "اختصم فريقنا مع الفريق الآخر"، وصوابٌ أن يقال: "اختصم فريقنا والفريق الآخر"؛ لأن صيغتي "افتعل" و"تفاعل" تقتضيان المشاركة، وتتعين فيهما واو العطف، ولا تسد مسدها "مع".

3. عدم الدقَّة في استعمال التراكيب الاصطلاحيَّة:

لا يُتعِبُ المترجمَ أمرٌ كما تتعبه التراكيب الاصطلاحية؛ فهي كلماتٌ كثيرةٌ ولها معنًى وحيدٌ:

– فقد تُتَرجَمُ هذه الجملة: "It is raining cats and dogs"، إلى العربية على هذا النحو: "تمطر السماء قططًا وكلابًا"، لكن المعنى أكبر من ذلك، فالمعنى المراد من وراء هذا أن السماء تمطر بغزارةٍ، فتكون الترجمة المناسبة هي: "تمطر السماء بغزارةٍ".

- وقد تُتَرجَمُ: "to smell a rat"، إلى العربية على هذا النحو: "يشمّ رائحة الفأر"، والمعنى المراد: أنه مقززٌ، ومنفرٌ، ومكروهٌ.

- وقد يُتَرجِمُ المترجم المبتدئ جملة: "Mutaeb drew his sword"، إلى العربية على هذا النحو: "سحب متعبٌ سيفه"، ولو قال ما يأتي لكان أفضل: "استلّ متعبٌ سيفه"، أو "امتشق سيفه".

- وقد يترجم المترجم جملة: "He is cool as cucumber"، إلى العربية بـ"إنه هادئٌ كالخيار"، فيكون قد أخطأ خطأً فادحًا؛ إذ إن المعنى أنه هادئٌ تمامًا، فتكون الترجمة السليمة: "إنه هادئٌ تمامًا". فالمقصود هنا هو المعنى لا مرادفات الكلمات، فلا ينبغي أن يُتَساءَل: لماذا لم يُذكَر الخيار في الترجمة العربية؟

- وقد يترجم المترجم جملة: "you warm my heart" بمكافئها اللفظي وهو "أدفأتَ قلبي"، أمّا المكافئ النصّيّ فهو: "أثلجتَ صدري"، فأساليب الكلام تؤثر فيها البيئة، وعلى المترجم أن يراعي هذا في إعادة صياغة الكلام على وفق المكافئات النصِّيَّة، وهذا يحتاج إلى خبرةٍ وتمرسٍ وسعة معرفةٍ واطلاعٍ.

تتطلب الترجمة، إذن، التوفُّرَ على كل مقومات اللغتين من أصواتٍ ومفرداتٍ وجملٍ وتراكيبَ ومعانٍ وتراكيبَ اصطلاحيةٍ حتى تكون دقيقةً كل الدقة، وكذلك يجب أن تُراعى فيها ظاهرة الاستخدام المجازي في جُمَلٍ وتراكيبَ نحو: "ركب رأسه"، و"فاتها قطار الزواج"، و"الكتب الصفراء"، و"التهَمَ الكتاب"، و"شرب سيجارةً"، فالنقل الحرفي إلى لغةٍ أخرى يولّد ترجمةً مضحكةً، ولا بدَّ من إيجاد معادِلاتٍ لهذه التعبيرات حتى تصح في الأفهام. كل هذا يقودنا إلى ضرورة العلمِ بعلم اللغة التقابلي الذي يعني دراسة عناصر لغةٍ مقارنة بعناصر لغةٍ أخرى.

وأخيرًا:

لا بدَّ من الغيرة على اللغة وحمايتها مما يشينها ويعكر فصاحتها وصفاءها ويوعّر سبيلها ويكدر بيانها، وهذا يدعو إلى عدم اللجوء إلى الألفاظ والأساليب التي تُعارِضُ صفاءها وتُبايِنُ فصاحتها وبلاغتها وإيجازها.

المراجع:

- ابن منظور. **لسان العرب**. ط3. بيروت: دار صادر، 1414هـ.

- بوطالب، عبد الهادي. **معجم تصحيح لغة الإعلام: عربي-عربي**. ط1. بيروت: مكتبة لبنان ناشرون، 2006.

- العسكري، أبو هلال. **كتاب الصناعتين الكتابة والشعر**. تحقيق علي محمد البجاوي ومحمد أبو الفضل إبراهيم. د.ط. القاهرة: عيسى البابي الحلبي وشركاه، د.ت.

الترجمةُ رِهانًا لإصلاحِ اللغةِ العربيَّةِ وتأسيس الاختلاف

حسن أوزال
كاتبٌ ومترجمٌ وعضو اتِّحاد كتّاب المغرب

"لا تكمن قوة البارادوكس إطلاقًا في كونه يجعلنا نتَّبع الوجهة الأخرى، بل في كونه لا يفتأ يُبيّن أنَّ للمعنى معنَيين في الآن ذاته، ووجهتين في اللحظة عينها"، دولوز.

توطئة:

لا نجانب الصواب إذا بادرنا بتأكيد أن الترجمة فعلٌ يعود أساسًا إلى سوء الفهم الذي تَسبّب فيه تعدُّد الألسن أكثر مما يعود إلى شيءٍ آخر. ذلك أن هذا التعدُّد هو ما يشكل في نظر كل المختصين في هذا المجال تحديًا حقيقيًّا للترجمة من حيث الكم (إذ يوجد أكثر من 6000 لغةٍ في العالم) أو من حيث الكيف (عملية انتقال المعنى من لغةٍ إلى أخرى). ويزداد هذا التصور رجحانًا كلما استحضرنا تلك الأوضاع التي ينعم فيها الناس بالتفاهم إلى درجةٍ لا يعودون فيها مُحتاجينَ البتة إلى أن تُترجَم أقوالهم بقدر ما يحتاجون بالأحرى إلى أن يتحاوروا وأن يتواصلوا في أريحيةٍ تامةٍ يكاد لا يشوبها أدنى قلقٍ أو ينتابها أي إزعاجٍ. وقد يتبدى للقارئ، تلقائيًّا، أن سوء الفهم المقصود هنا، بوصفه الدافع الأول والأخير للترجمة، هو ما ينتصب بين لغةٍ وأخرى على نحوٍ لا يشمل أبدًا اللغة التي نتقنها ونتكلمها. إذ يكفينا، والحالة هاته، أن نمتلك اللسان عينه ليتبدد هذا اللاتفاهم ويسود الوضوح. لكن، هل الأمر كذلك حقًّا؟ ألا يتسلل اللبس إلى قلب اللغة الواحدة بوصفها لغتنا التي نتقنها؟ ألا يسكن الغموض كل ما اعتدناه مألوفًا ودأبنا على عدّه من قبيل البديهي؟ أليست تلك الألفاظ والكلمات التي نفهمها ونستوعبها أتمّ الاستيعاب هي ما يبعث فينا أحيانًا نوعًا من

الإحساس بالجهل؟ وهو جهلٌ مقرونٌ باغترابنا عن لغتنا نفسها التي نخال أننا نمتلكها ونظن أننا أسيادها. هذا ما سبق أن عبّر عنه أحد القدماء وهو يصف علاقته بالعربية قائلًا: "هزَمْتُها فهزَمَتْني، ثُمَّ هزَمْتُها فهزَمَتْني"، مُشيرًا إلى أن علاقته بها متوترةٌ، وأن الحرب بينهما سجالٌ، مرة له ومرة عليه، ولكن الكلمة الأخيرة لها (كيليطو، 2002، ص27). على هذا النحو، لا تغدو الترجمة إذن قضية اختلافٍ بين اللغات بالجمع فحسب، بل قضية اختلافٍ ينخر اللغة الأُمّ عينها، حتى قيل إن كل لغةٍ هي ترجمةٌ بحدّ ذاتها، إن لم نَقُل إنها ترجمةٌ لترجمةٍ. هذا ما أوضحه في الأقل نتشه، بوصفه عالمًا فيلولوجيًّا، عندما شكك في كل ادعاءات الفهم والتملك الدلالي، سواءٌ أكان ذلك باسم إرادة الحقيقة التي تقوم على الكره الغريزي للخطإ والزيف أم باسم النزعة العقلانية التي ما فتئت تُقرّ بمُسَلَّماتٍ ثابتةٍ خشية انبجاس المتغير والمحسوس وكل ما يحمل في جيناته سمات التنوع وبذور الاختلاف. ولعل الحفر الجنيالوجي الذي تبنّاه نتشه والذي جعله يتساءل عن هذا "الذي نضيفه إلى نصٍّ من النصوص حيثما يحتوي على الفراغ" هو نفسه ما دفع دولوز، في كلّ كتابه **مَنطِقُ المَعنى**، إلى إعادة الاعتبار إلى "اللامعنى" داعيًا إلى ضرورة التفكير في المعنى دون إهمال اللامعنى. وإذا كان الفراغ[1] واللامعنى يمتثلان بحسب الفيلسوفين ضد كل ادعاءٍ للوضوح أو زعمٍ يتبجح بإدراك المعنى الأصلي، فذلك ليس إلا لأن الفهم النهائي والمطلق للنصوص مجرد ضربٍ من ضروب الخيال، وكل استيعابٍ للمعنى هو مجرد تقليصٍ للفروق الدلالية التي تسكن تعبيراتنا وطرائق كلامنا. إن التأويل الجنيالوجي وإن كان يقرّ بالفصل بين المعنى واللامعنى أو بين العمق والسطح أو الفوق والتحت أو الخارج والداخل فهو لا يعتقد ماهية الذات ولا يؤمن بوجود جوهرٍ غائرٍ يتطلب النفاذ؛ لأن المعنى والحالة هاته يكتسب قوته من اللامعنى على وفق عملية الطي اللانهائية، حيث "تتوزع الثنية إلى ثنياتٍ تنفذ إلى الداخل وتفيض نحو الخارج متمفصلةً بالتالي على نحو ما يتمفصل الفوق والتحت" (Deleuze, 1988, p. 49). المعنى إذن نتاج نسيجٍ من التمفصلات التي لا تكاد تحيد عن فعل الترجمة بوصفه، على حد تحديد فتجنشتين، مجرد "لعبٍ لغويٍّ" (un jeu de langage)؛ ذلك أنه، بحسبه، بالرغم من التباين الجذري القائم بين عبارتين اثنتين تنتميان إلى لسانين مختلفين (فرنسيٍّ وعربيٍّ مثلًا)، عادةً ما نزعم أنهما تُعبِّران عن الفكرة نفسها. والحال أن الأمر

---

1 . يشير دولوز في كتابه **ألف مسطح** إلى أن بعض علماء الفيزياء يؤكدون أن الثقوب (les trous) لا تنم على عدم وجود جزيئياتٍ بل هي جزيئياتٌ ذات سرعةٍ تفوق سرعة الضوء. ينظر:
Gilles Deleuze, Félix Guattari, *Capitalisme et Schizophrénie*, Mille Plateaux, Paris, Editions de Minuit, 1980, p.45.

أبعد ما يكون عن ذلك بكثيرٍ، بل هو بعكسه تمامًا. إذ لا شيء يجمع بين العبارتين من حيث الصوت أو من حيث اللحن، لأن الأولى تتألف من ألفاظٍ فرنسيةٍ والثانية من ألفاظٍ عربيةٍ. بديهيٌّ إذن أن نخلص بعد هذا كله إلى القول إن الترجمة كما نمارسها لا تكاد تعثر على أصلها إلا في عملية الترجمة الجذرية التي تنطلق من أفكارنا قبل أن تستقر في الجمل التي تُعبِّر عن هذه الأفكار. هكذا تغدو عملية الترجمة مجرد محاولة فهمٍ من بين محاولاتٍ أخرى كثيرةٍ ولامحدودةٍ فحَسبُ. "فما يشكل جوهر الترجمة، إذن، ليس كونها حركةً بين اللغات، وإنما كونها تأويلًا" (بنعبد العالي، 2006، ص24)، يتطلب التأسيس للاختلاف بدلًا من التطابق، وتكريس الغرابة بدلًا من الألفة. وهو ما يعني، بلغة صاحب فلسفة المطرقة، "أن ننظر إلى العالم بأكبر عددٍ ممكنٍ من الأعين" (Nietzsche, 1942, p. 178)، درءًا، وهو الأهم، لكل نزعةٍ اختزاليةٍ، قاتلةٍ، مميتةٍ ومريضةٍ. يغدو المترجم، والحالة هاته، راعي الاختلاف ببُعدَيْه الاثنين معًا: اختلاف لغته عن باقي اللغات من جهةٍ، واختلاف لغته عن نفسها من جهةٍ أخرى (بنعبد العالي، 2006، ص76). لكن هل هذه المهمة سهلة المنال حتى يضطلع بها المترجم وحده؟ أوَ ليست اللغة معقل كل الحروب والنزاعات منذ نشأتها؟ ذلك أن اللغة تكاد تكون مستحيلةً خارج الهويات التي تدل عليها والقوميات التي تحددها. ولأن الأمر كذلك، فالواقع أن هذه العلاقة التي تربطنا باللغة تختلف حدَّةً وتوتُّرًا من حضارةٍ إلى أخرى، كما من قومٍ إلى آخرين. لذلك يصبح غيرَ منطقيٍّ في شيءٍ أن نُسوّي بين مجتمعاتٍ تحرّرت فيها الألسن من سلطة المقدس وأخرى لا تزال تعيش تحت نيره. وهاهنا معقل الفرس بالنسبة إلينا نحن العرب الذين بقينا، خلافًا لأصحاب "جميع الألسن بما فيها العبرية (ظلت طيلة ثلاثة آلاف عامٍ لغةً دينيةً) التي قطعت حبل سرتها بالمقدس المعيق بما هو ثباتٌ لتطورها" (الأخضر، 2014، ص19)، حبيسي القواعد النحوية والصرفية التي ما فتئت ترهن اللغة إلى الأساس والأصل والجوهر. والجدير بالذكر أن هذا النحو الذي عانته تاريخيًّا كل اللغات دون استثناءٍ هو ما خنق أيضًا الفرنسية والألمانية والإنجليزية قبل أن تُجري إصلاحاتٍ كبيرةً وتحقق الكسر ملتحقةً بخط الهرب الذي أبدعته. أليس النحو بأسره والقياس المنطقي، بوصفهما بحسب دولوز "وسائل للحفاظ على تبعية الروابط لفعل الوجود وجعلها تدور حول فعل الوجود" (دولوز وبارني، 1999، ص75)، هما ما دفع مفكرًا من طراز لايبنتز إلى هجر اللغة الألمانية بعدما يئس من تحديثها، ليُدوِّن أفكاره وأمّات كتبه باللاتينية والفرنسية؟ لكن ألم يكن الرجل مخطئًا عندما ظل يعتقد أن الألمانية لا ترقى بحسبه إلى أن تكون لغة فكرٍ وفلسفةٍ؟ ألم يكن يدرك أن التاريخ بَعدَه سيعرف لحظاتٍ "تَخرُج" فيها اللغة الألمانية عن ذاتها لتخوض تجربة الغربة والاختلاف؟ هذا أكيدٌ، ولعل أحسن مثالٍ في هذا الصدد

هو تلك اللحظة "التي رفعت فيها الثقافة الألمانية الكلاسيكية والرومانسية شعار "لا ثقافة وطنيةً إلا عبر الانفتاح على ما هو غريبٌ". لقد اكتسبت اللغة الألمانية آنئذٍ قوتها لا من إقصاء الغريب وإبعاده وإنما من ابتلاعه و تملّكه، كما قال غوته" (بنعبد العالي، 2014، ج1، ص120).

إلى هذا الحدّ يتبدّى أن هذا الرهان على الترجمة تنظيرًا وممارسةً الذي أنقذ الألمانية من موتٍ محققٍ هو ما نحتاجه اليوم، لا لإصلاح اللغة العربية فحسب، بل، وهو الأهم، لتأسيس ثقافة الاختلاف. لكن انخراطنا في هذه التجربة هو ما يستدعي منا تصحيحًا لجملةٍ من المواقف الجاهزة التي نوجزها في موقفين اثنين. أحدهما العدول عن عدّ العربية لغةً توقيفيةً تأنف من كل تطورٍ. والآخر العكوف على عملية الترجمة من حيث كونها عملًا فكريًّا لا مندوحة له من إبداع المفاهيم خارج التقعيد اللسني ودون الخوف من ضياع هويةٍ مزعومةٍ، هويةٍ ظل ينافح عنها التصور الأصولي الذي لم يحتدّ للأسف إلا مؤخرًا، خلافًا للسبق التاريخي الذي كان يحظى به العرب، منذ القرن الثامن الميلادي، إذ كانت الحركة الفلسفية لديهم مشروعًا كبيرًا في الترجمة نجم عنه ميلاد الأرسطية العربية. وهو مشروعٌ قاده سبعة مفكرين كبار هم، على التوالي، الكندي، والفارابي، وابن سينا، والغزالي، وابن باجة، وابن طفيلٍ، وابن رشدٍ، وامتد طوال ثلاثة قرونٍ أو أكثر، مخلفًا صدًى كبيرًا في كل العالم تكلل بما نجم عنه من ترجماتٍ لاتينيةٍ. لقد تعاطى المفكرون العرب الترجمة بوصفها، كما أسلفنا، تفكيرًا لا نقلًا، وذلك حتى قبل أن تدخل كلمتا "الترجمة" و"المترجم" والفعل "ترجم" في القواميس الفرنسية في أواخر القرن الخامس عشر (1480م)، عندما أصبحت الفجوة المتفاوتة والمتواقتة زمانيًّا (الدياكرونية والسانكرونية) واضحة المعالم (Violante, 2004–2005, p. 14). وإذا كانت الضرورة اليوم أكثر إلحاحًا لاستعادة هذا الوهج التاريخي الذي نُعوِّل فيه على الفعل الترجمي تحقيقًا للنهضة والتنوير، فالأمر يتطلب منا في الأقل الاشتغال على منحيين اثنين: المنحى المفاهيمي بمراعاة راهنية المفهوم، ثم المنحى الدلالي القائم على نظرية الخانة الفارغة كما تطرق إليها دولوز في كتابه **منطق المعنى** رعايةً للاختلاف ودرءًا للتطابق.

1. إشكاليَّة المفهوم:

لا يخفى على المشتغلين بالفكر الفلسفي أن دولوز هو من حدد الفلسفة بأنها إبداعٌ للمفاهيم. إلا أن المفاهيم تولد حيث يغدو التقاء الفرادات (les singularités) أمرًا ممكنًا، مما يجعل باب المصادفات مفتوحًا على مصراعيه إلى حدٍّ يستحيل علينا فيه أن نتوقع سلفًا متى وأين سنعثر عليها، وذلك على الرغم مما يراودنا من إصرارٍ. ولعل ما يميز دولوز والحالة هاته إنما هو ارتباطه

الفريد بالفلاسفة الكلاسيكيين خلافًا لباقي الفلاسفة مثل نتشه، وهايدجر، وغيرهما، الذين لا يشتغلون على الفلاسفة الكلاسيكيين إلا لإشكاليةٍ تُطرَح عليهم من داخل اهتماماتهم وانطلاقًا من استعادتهم لتاريخ الفلسفة، سواءٌ أكان ذلك على نحوٍ جنيالوجيٍ أم بناءً على فكرة نسيان الوجود. هذا ما يسوغ لنا القول إن الفلسفة ظلت قبل دولوز رهينة تاريخها الذي تجترُّه كما لو كان ضربًا من ضروب "المكبوت"، لكن الفضل كل الفضل يعود إلى الرجل في تحريرها من هذا الأسر وجعلها تستعيد إشكالاتها على نحو راهنيٍّ. والراهنيّ هو ما يدعوه بيغي أيضًا الوقتيّ (l'Internel)، على أساس أنه ما يدفعنا إلى الاهتمام بما يكون راهنيًّا في الأعمال الإبداعية والذي ظل التاريخ يحجبه عنا. "لقد كان على بيغي أن يبتكر هذا المفهوم لتعيين مفهومٍ جديدٍ ومعه مركبات هذا المفهوم وتوتراته" (دولوز وغتاري، 1997، ص123). ولعل المفارق هنا إنما هو هذا التقاطع الذي يجمع تحت اسمٍ واحدٍ مسمياتٍ عدةً، بحيث إن ما دعاه بيغي الوقتي هو نفسه ما أطلق عليه نتشه اسم اللاراهن (l'inactuel) وما يقصده فوكو بالراهن (L'actuel). يتبدّى لنا والحالة هاته أن ترجمة المفهوم ليست بالأمر السهل كما قد نتصور، لأن كل مفهومٍ يحمل رقمًا وينطوي على حركةٍ دفينةٍ على أساسها تُطرَح على الفيلسوف مشكلةٌ من المشكلات هي ما بها تتحدد صيرورتنا. لنقل، بالأحرى، إن دولوز بذلك يكون قد أعاد إلى الفلاسفة الذين يحبهم نوعًا من الراهنية التي ينطوون عليها، والتي بناءً عليها تستعيد الفلسفة حيويتها وإن كانت كلاسيكيةً. فالإشكالات الفلسفية غير قابلةٍ للتجاوز، ويكفي الفيلسوف استعادتها على نحوه الخاص، وصياغتها ضمن راهنيةٍ تكفل لها ديناميكيةً مغايرةً لما سبق. وإذا كان دولوز يشمئز من فكرة نهاية الفلسفة ونهاية التاريخ واكتمال الميتافيزيقا، أيْ من كل الخطابات المرتبطة بالموت، فذلك ليس إلا لكونها قضايا مزيفةً، بل ألاعيب جديدةً للتخلص من كل القضايا الجديرة بالاهتمام. في ضوء هذه الرؤية، ينبغي لعملية الترجمة أن تتمّ في سياقنا العربي الذي ما فتئ يتخبط في مشكلاتٍ عويصةٍ، وذلك ليس بسبب عدم إحاطة المترجمين أحيانًا بالصروح الفكرية الكبرى التي يشتغلون عليها فحسب، بل كذلك بسبب هوس النقاوة اللغوي الأصولي الذي مسّت عدواه معاجمنا ومجامعنا بقدر ما شلّت قُدرات مترجمينا المعاصرين. وهذا ما

عبر عنه الكثير من المتمرسين بالفعل الترجمي[1]، ونكتفي على سبيل المثال لا الحصر بذكر ما أورده منهم علي مصباح عند ترجمته لنتشه قائلًا: "إن مصطلح (Ubermensch)، مثلًا، ما فتئ يرهقني ويستعصي على الترجمة منذ البداية حتى الآن. والإشكال الذي تطرحه ترجمة هذا المصطلح يعود إلى أن اللغة العربية، وفي هذا السياق بالذات، لا تسمح بتركيباتٍ من نوع فوق-إنسانيّ أو فوق-بشريّ، الأمر الذي يمثل حالةً عاديةً في اللغة الألمانية التي تسمح بتركيباتٍ لفظيةٍ من كلمتين وأكثر لتشكيل عبارةٍ واحدةٍ"[2]. واستئناسًا بهذا الاستشهاد، نلحظ أن هذا الاحتراس الصائب الذي أبداه علي مصباح منتقدًا به مجموعةً من المترجمين العرب الذين نقلوا عن الفرنسية عبارة (le surhomme) بـ"الإنسان الأعلى" تارةً و"الإنسان الأسمى" أو "الإنسان الأرقى" تارةً أخرى دون تمييزه عن (l'homme supérieur)، لم يُعفِه هو أيضًا من الوقوع في الخطإ نفسه عندما انتهى به الأمر إلى تبني عبارة "الإنسان الأعلى" قياسًا، كما قال، على عبارة "الأنا الأعلى" الفرويدية التي جرى اجتراحها أيضًا في اللغة الألمانية من الصياغة التركيبية نفسها. واستدراكًا لهذا الارتباك، نقترح من جهتنا ترجمة هذا المصطلح بـ"الفوإنسان"[3]، اختزالًا للصيغة في تركيبٍ واحدٍ، ومراعاةً لما تنطوي

1 . يقر مصطفى حجازي في تمهيده لكتاب مصطفى صفوان **الكلام أو الموت** الذي نقله له إلى العربية بمعاناته في هذا الباب قائلًا: "كانت عملية الترجمة صعبةً، وتطلبت الكثير من الجهد لأنها توخت أقصى درجات الأمانة الممكنة للنصِّ على صعيد المحتوى والصياغة اللغوية والأسلوبية، وكلها ذات مستوًى متقدم من تعقيد الأفكار ورقي الأسلوب وكثرة التفافاته وإلماحاته، كما هو معروفٌ عن أدبيات المدرسة اللاكانية التي يحتل فيها صفوان مكانةً مرجعيةً. كما يرجع شطرٌ من الصعوبة إلى افتقار القواميس العربية إلى العديد من المفردات المقابلة للمصطلحات المتنامية في العلوم الإنسانية، وذلك رغم قدرة اللغة العربية العالية على الاشتقاق". ينظر: صفوان، مصطفى. **الكلام أو الموت - اللغة بما هي نظامٌ اجتماعيٌّ: دراسةٌ تحليليةٌ نفسية**. ترجمة د. مصطفى حجازي. ط1. بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2008م، ص13.

2 . http: / /www.nietzschecircle.com /Mosbah-Arabic.pdf.

3 . تجدر الإشارة هنا إلى أن نحتي لهذا المصطلح جاء مصادفةً يوم فتحت عيني على مؤلفات نتشه وشرعت أقرأ فلسفته وأترجم بعض نصوصه عشقًا لا احترافًا منذ عقدين من الزمن تقريبًا، حتى صادفت كتاب العفيف الأخضر مؤخرًا، وهو يُصوِّب وينتقد عيوب لغتنا العربية مفسرًا عوائق تطورها، إذ يقترح في هذا السياق "ألا نستثني أية بادئةٍ أو لاحقةٍ لنكون منطقيين مع أنفسنا، فلا نؤمن منها ببعضٍ ونكفر ببعضٍ. أمّا أسطورة التنافر مع الذوق العربي التي ما زالت تقف عائقًا دون إدخال المصطلحات معربةً فهي عائقٌ ذهنيٌّ لا أكثر؛ لأن الذوق العربي ليس معطًى ميتافزيقيًّا بل تاريخيٌّ، إذن قابلٌ للتطور ... الذائقة تربيةٌ وتعويدٌ. حسبنا أن نربي ذائقتنا منذ الطفولة بهذه المصطلحات لتستسيغها كما فعلت العربية أيام عزها: إيساغوجي، بيداغوجي، ريطوريقا، أريتميتي إلخ، تكيف معها الذوق العربي العالِم ولم ينفر منها إلا الذوق الأعرابي الجاهل". ينظر: الأخضر، 2014، ص66.

عليه البادئة "فو" من مغزًى يكاد يعبر جليًّا عن فكرة التجاوز التي ما فتئ نتشه يدافع عنها، مؤكدًا أن السؤال ليس هو: مَن الإنسان؟ بل هو: مَن يتجاوز الإنسان؟ هذا الإنسان الذي ظل، عنده، يحمل معه جرثومة الارتكاس. والمشكل نفسه عثرنا عليه مؤخرًا في ترجمةٍ أولى لفيورباخ في العالم العربي، أنجزها نبيل فياض، إذ أقدم في مؤلفه الذي عنوانه **نحو نقديةٍ لفلسفة هيغل ومبادئ فلسفة المستقبل ونصوص أخرى** على ترجمة كلمة (déisme) بـ"الإيمان بإله" مقترحًا ترجمة (déiste) بـ"المؤمن أو المعتقد بإله" (فويرباخ، 2017، ص17). ونحن، من جهتنا، إذ لا يسعنا إلا أن نشيد بهذه الخدمة الجليلة التي أسداها الرجل إلى الثقافة العربية، فهذا لا يمنعنا من توجيه ملاحظتنا وإبداء رأينا فيما يخص مصطلح (déiste)، إذ إن المترجم على ما يبدو لم يُراعِ باقي المصطلحات التي قد تربك فهمنا بوصفنا قراءً نحو(théiste) و (fidéiste)و .(panthéiste)وإذا كان الإيمان بالله معطًى ثابتًا لها جميعًا، فما يميز كل مصطلحٍ من هذه المصطلحات عن غيره إنما هو كون (Le théiste) مثلًا هو من يؤمن بإلهٍ بناءً على تعاليم دينيةٍ وكتابٍ مقدسٍ خلافًا لـ(le déiste) الذي يؤمن بالله اعتمادًا على تمثلاته الذهنية وحكمته الخاصة فحسب، في حين أن الحلولي (le panthéiste) هو من يرى أن الله محايثٌ للطبيعة إن لم نقل بتعبير سبينوزا إنه الطبيعة. ولما كان التمييز بين هذه المصطلحات ضروريًّا اقترحنا، رفعًا لكل لبسٍ وسعيًا وراء استيعابٍ جيدٍ لها، ترجمة كلمة (le déiste) بـ"الربوبي" في مقابلة إفراد مصطلح "الألوهي" للفظة (le théiste). نخلص من بعد هذا كله إلى تأكيد أن ترجمة المفاهيم تبقى عويصةً وإن تمكنا من الصروح الفكرية التي نشأت فيها، وتكاد تعسر علينا مهمة نقلها إلى لغتنا، ما لم نتحلَّ بما يكفي من الجرأة لزرع ما يناسبها في لساننا من مفرداتٍ. ويكفينا مثالًا لذلك أن نذكر مفاهيم نحو (l'héautontimorouménos) الذي اشتق من الكلمة الإغريقية (heauton timoroumenos) ويعني جلاد نفسه، ومفهوم (l'hapax éxistentiel) الذي نحته ميشال أنفراي، فضلًا عن مصطلح البرجوازي (Le bourgeois) الذي يطلقه فلوبير على كل من يفكر بدناءةٍ، إلى غيرها من المفاهيم التي بنا أمسّ الحاجة إليها نقلًا وفهمًا، بما يصون الصور التعبيرية والفحوى الدلالية لهذه المصطلحات، إحياءً للغتنا ومواكبةً لتطور الفكر المعاصر، فضلًا كذلك عن المصطلحات ذات المعاني المتعددة نحو اللغوس (logos) الذي يمنحه بعضهم مرادف "اللغة" أو "العقل"، دون استحضاره لما يحمله في الفلسفة الإغريقية من دلالاتٍ عدةٍ نحو ما يقصده هيراقليطس بالقانون الخلاق في الصيرورة وما يعنيه الرواقيون بمبدإ انتظام الأشياء.

2. إشكاليَّة ميلاد المعنى وقضيَّة الاختلاف:

في الوقت الذي تطالب فيه الميتافيزيقا المترجم بالوفاء للمعنى الأصلي والحقيقة الأولى، يبدع هذا الأخير معنًى مخالفًا ومغايرًا للدوكسا يدعوه جيل دولوز البارادوكس. تبدو الترجمة والحالة هاته على غير المعتاد، إذ لم تعُد كشفًا عن معنًى أوليٍّ، ولا تماهيًا مع حقيقةٍ أصليةٍ أكثر مما هي كشفٌ عما يرشح به اللامعنى من إمكاناتٍ توارت تاريخيًّا بسبب سلطة الدوكسا وغلبة القطيع. إن هذه الإمكانات المتاحة أمام المترجم التي بموجبها صار يستقي المعنى من خلال اللامعنى ليست مجرد عمليةٍ من بين عملياتٍ أخرى، بل هي ما يعلن انفجار لحمة الميتافيزيقا وتأسيس مفهومٍ للتأويل يقوم على الاختلاف لا التطابق. ولما كانت مهمة المترجم لا تحيد في شيءٍ عن عملية التفكير الشاقة التي يغوص فيها الفيلسوف نفسه، تقويضًا لثقافة الأصول والهوية التي هي أساس قيام البنية الأفلاطونية ورحم كل ميتافيزيقا، فلا عجب إذن أن يُمَيَّز هاهنا في الأقل بين نوعين من الترجمات: تلك التي تبغي مطابقة النصّ الأصلي مدعيةً نقله النهائي معنًى ومبنًى، وتلك التي تقر باستحالة القبض على المعنى، لا بحجة تطور اللغة وتشظي الدلالات فحسب، بل كذلك بحجة كون المعنى نتاج تنسيقٍ جماعيٍّ للتلفظ دائمًا ما يحظى بالأولوية بالنسبة إلى اللغة أو بالنسبة إلى الكلمات. ولعل هذا التمييز هو ما يعثر على سنده في ذلك البون الشاسع على حد تعبير Osier الفاصل "بين أولئك الذين يرون أن المعنى هو ما ينبغي التنقيب عليه في أصلٍ مفقودٍ إلى حدٍّ ما (سواءٌ كان هذا الأصل مقدسًا أو بشريًّا، أنطولوجيًّا أو أنتربولوجيًّا)، وأولئك الذين يرون أن الأصل هو لا-معنًى (non-sens)، وبأن المعنى هو دومًا مفعول إبستمولوجيٌّ للسطح (épistémologique) "effet de surface (Deleuze, 1969, p.90). وينهض الموقف الثاني من هذه العبارة على رغبةٍ عارمةٍ في تقويض فلسفة الكوجيطو؛ لأنه يتوجه مباشرةً ودون مواربةٍ نحو انتقاد عملية إنتاج المعنى بوصفه دائمًا "مفعولًا" لا غير. وهذا ما تعهدت به البنيوية بالأساس التي أكد دولوز في **منطق المعنى** في الأقل أن" أهميتها في الفلسفة وبالنسبة للفكر كله إن كانت ترجع إلى شيءٍ فإنما ترجع إلى تغييرها للحدود" (المرجع نفسه، ص89) بتنصيبها للمعنى خارج قصدية الذات، أو بإعادتها النظر في اللغة بوصفها حقيقة الممكن ونظامًا مغلقًا من الدلالات يحيل لا على ذاتٍ، بل على آخر-ما قبليّ (autre-a-priori) يكاد بدوره لا يحيد عن كونه بنيةً للممكن une

structure du possible (المرجع نفسه، ص375). نحن إذن أمام ثلاثة أبعادٍ نعُدّها شروطًا كافيةً لنجاح الترجمة وتحديد كل فعلٍ ترجميٍّ متوخًّى لإصلاح اللغة أو تأسيس الاختلاف كما بيّنّا في عنوان بحثنا هذا، وهي على التوالي: اللغة، والآخر، ثم بنية الممكن.

وتوضيحًا للشرط الأول، نؤثر الاستئناس بكتاب نتشه **الحَقيقَة والكَذِب** حيث يُحلِّل جنيالوجيًّا كيفية نشأة اللغة نظامًا للحقيقة بناءً على نزعةٍ غريزيةٍ قديمةٍ في الإنسان هي غريزة حب الحقيقة، على أساس تأجيل التطرق إلى الشرطين الآخرين معًا إلى حينٍ، وعلى دفعةٍ واحدةٍ بسبب التداخل الكامن بينهما.

إنَّ جنيالوجيا نتشه ترفض، كما هو معلومٌ، رفضًا باتًّا التعارض التقليدي الذي ما فتئ يقابل الحقيقة بالكذب بوصفها، أي الحقيقة من حيث هي كذلك، ليست إلا الوجه الآخر للكذب الذي جرى توافق القطيع عليه بفضل اللغة. هكذا ينكشف إذن سر اللغة التي لا تستند في نشأتها في نظره إلى أي منطقٍ عقلانيٍّ أكثر مما تستند إلى إرادة الهيمنة وفرض اختياراتٍ بعينها دون أخرى. لا يقتصر الأمر هنا على أن نستحضر تلك العمليات التجريدية التي يجريها العقل سعيًا منه وراء رد كل تعدّدٍ إلى وحدةٍ فحسب، بل يلزم التذكير بأن العقل مجموعةٌ من التمثلات يتقاطع فيها النفسي بالفهم والوجدان. فما ندعوه عقلًا هو في نظر نتشه شيءٌ يريد أن يهيمن وينزع نحو السيادة والتحكم. فهو إذن ليس بالذات الواعية التي تريد أن تسيطر، بل هو تجلياتٌ واعيةٌ وغير واعيةٍ لبعض الأشياء التي تريد أن تهيمن. وتنطوي عبارةٌ نحو "أريد شيئًا ما" على اختزالٍ كبيرٍ يكاد يحجب عنا حقيقة ما يجري بالفعل، بحيث إن الأصح إنما هو "أن ثمة بداخلي أشياء متعددةً تريد". ذلك، على ما يبدو، ما تعكسه الأفعال التي نستعملها نحو الفعل "مَفْهَمَ" الذي يحمل معانيَ كثيرةً بدءًا من الفعل "أدرَكَ" حتى "تَلاعَبَ"، مرورًا بـ"فَهِمَ" و"جَمَعَ" و"قَيَّدَ" و"وَحَّدَ" و"روَّضَ" فكرةً. يوضح نتشه هذه الحبكة الاختزالية المدبَّرة لغويًّا مؤكدًا "أن كل كلمةٍ لا تتحول بعجالةٍ إلى مفهومٍ إلا عندما تكفُّ بالضبط عن تذكيرنا بالتجربة الأصلية، باعتبارها التجربة الوحيدة والفريدة كُلِّيًّا، التي أفرزَتْ هذه الكلمة، منصهرةً مع سلسلةٍ من التجارب المختلفة بالرغم مما تنم عنه من تشابهٍ؛ من ثمة فكل مفهومٍ هو وليد التماهي مع اللامطابق (l'identification du non-identique) " (Nietzsche, 1997, pp. 14-15). ويعطينا نتشه عدة أمثلةٍ في هذا المضمار، لعل أبرزها هو مفهوم "الورقة" الذي يكفينا أن ننظر فيه مليًّا ليتضح لنا عدم كفايته التعبيرية؛ لأنه ليسَ في الوجود ورقةٌ تشبه تمامًا ورقةً أخرى، وكل ما في الأمر إنما هو كوننا والحالة هاته ضحية تمثل، ولم يكن له

أن يسيطر على أذهاننا لولا التسوية المجحفة التي أجريناها بين كل الأوراق، غاضين النظر عما بينها من فروقٍ. هكذا أصبحنا بسبب نسيان عنصر الفرادة نخال "أن ثمة في الطبيعة، عدا الأوراق، شيئًا أشبه ما يكون بـ"الورقة"؛ لنقل بالأحرى إنه الصورة الأصلية التي على مقاسها أقدم شخصٌ غير ماهرٍ على صنع ورسم وتلوين وتقطيع باقي الأوراق، لكن دون أن يفلح في أن يجعل النسخ مهما ادعت من أمانةٍ ووفاءٍ تضاهي الصورة الأصلية" (المرجع نفسه، ص15). وزيادةً على ذلك، يُلحَظ أن نتشه لم يكتفِ بتحليل دور اللغة، بل ذهب بعيدًا إلى حد فضحه لما سمي فيما بعد بـ"فلسفة النحو"، مبينًا مدى التنافر الصارخ الكامن ما بين الكلمات والأشياء. إن التسميات لا تنهض على أي مبدإٍ عِلميٍّ لأن "الكلمة هي مجرد تحويلٍ صوتيٍّ لإثارةٍ عصبيةٍ" (المرجع نفسه، ص12)، فنظام اللغة صرْحٌ شُيِّد في خضم إرادات القوة بعدما جرى التواطؤ على حقيقةٍ بعينها، علمًا أن الحقائق الأولى، كما كان يردد هوبز، "تصدر عن قرار أولئك الذين كانوا الأولين في منح الأشياء أسماءً، أو أنهم قبلوا الأسماء التي أقرّها غيرهم" (لايبنتز، 2006، ص176). لا يتعلق الأمر في اللغة إذن بسوى الحرب والصراع اللذين ما فتئا ينكشفان من خلال ما تنطوي عليه من اعتباطيةٍ على وفقها درجنا على تصنيف الأشياء جنسيًّا إلى مذكرٍ ومؤنثٍ، بحيث ننسب التذكير إلى الشجرة l'arbre (في اللغة الفرنسية مثلًا خلافًا للغة العربية) والتأنيث للنبتة la plante، كما دأبنا على ترديد لفظة الأفعى le serpent، ناسين أن هذه التسمية لا تدل إلا على فعل الالتواء se tordre، ومن ثمة تصلح لأن تطلق أيضًا على الدودة le ver (Nietzsche, 1997, p. 13).

ولعل هذا التقويض النتشاوي لميتافيزيقا اللغة هو ما يتقاطع مع الجهد الكبير المبذول من دولوز الذي عمد بدوره، قلبًا للأفلاطونية، إلى تناول إشكالية نظام اللغة بأسلوبٍ متميزٍ فلسفيًّا لا يُفَوِّتُ فيه فرصة مقارنة اللغة بالحياة مؤكدًا أن الكلام ليس هو الحياة، بل هو ما يُصدِر أوامرَ للحياة؛ أن الحياة لا تتكلم أكثر مما تُنصِت وتَنتظِر. ذلك أن في كل أمرٍ، ولو كان أمرًا صادرًا عن أبٍ لابنه، عبارة موتٍ قصيرةً –محاكمةً كما يقول كافكا (Deleuze, 1980, p. 96). لم تُصنَع اللغة إذن للإيمان بها أكثر مما صُنِعتْ من أجل إحكام القبضة على متكلميها والهيمنة عليهم، "فكل قاعدةٍ نحويةٍ هي ما يرمز للسلطة قبل أن تكون هي ما يرمز إلى علم التراكيب. كما أن نظام الأمر لا يقوم على دلالاتٍ سابقةٍ ولا على تنظيمٍ قبْليٍّ للوحدات المختلفة، بل العكس، مادام أن الخبر (المعلومة) لا يعدو أن يكون سوى ذلك القدْر الضئيل والضروري لنقل الأوامر وإيصالها باعتبارها تعليمات" (المرجع نفسه، ص96). تغدو اللغة، والحالة هاته، ذات طابعٍ إنسانيٍّ لا حيوانيٍّ ولا سيما إذا راعينا أن الإنسان هو الكائن الذي بوسعه أن يُخبِر غيره وينبئه لا بما رآه فحسب بل كذلك، وهو الأهم، بما سمِعَته

أذناه والتقطته من شخصٍ آخر. وهذا ما لحظه بنفنيست الذي ينفي وجود اللغة[1] عند النحل، إذ إن النحلة، بحسبه، وإن كانت تستطيع عضويًّا الترميز اللغوي (encodage organique)، كما تستخدم الاستعارة، فهي لا لغة لها؛ لأنها قادرةٌ على الإخبار بما رأته، لا على توصيل ما أبلغناها إياه (Deleuze, 1969, p. 97).

ويرمي دولوز، من خلال تحليله للّغة وتفنيده لأطروحة تشومسكي بالأساس، إلى التأسيس للاختلاف ومنح الحياة جرعات قوةٍ جديدة حتى لا تنهار أمام قوى الارتكاس، وذلك ما يظهر جليًّا عند طرقه للسينما أو الفن أو عند تفكيره في الأدب والفلسفة. فلا عجب إذن أن يندرج تناوله لإشكالية المعنى، والحالة هاته، ضمن مشروعٍ كبيرٍ يتقاطع فيه انتقاده للتعالي بتقويضه للفنومنولوجيا وتفكيكه لعلم اللسانيات. وبسطًا لهذا الأمر، يوضح الرجل أن القضية المنطقية تتألف من ثلاثة أبعادٍ هي: الإشارة أو التعيين الدلالي (la désignation)، والتبيين (la manifestation)، والدلالة (la signification ou l'implication). وإذا كانت الإشارة هي علاقة القضية بحالة الأشياء الخارجية، فالتبيين هو علاقتها بالذات المتكلمة، أمّا الدلالة فهي ما يربط الكلمة بالمفاهيم الكونية والعامة. هكذا نحصل على ثلاثة أبعادٍ يضيف إليها دولوز بُعدًا رابعًا هو المعنى، لتكتمل من ثَمَّ عناصر الدائرة "حلقة القضية" التي لا ينفك يحيل فيها كل بعدٍ على الآخر دون توقفٍ. وما دامت الدلالة تفترض دائمًا إشارةً غير قابلةٍ للاختزال ولا يمكنها أن تؤدي دورها بوصفها الأساس النهائي (le dernier fondement)، فنحن لا نكاد نخرج عن نطاق الدائرة التي نعود إليها باستمرارٍ عودتنا إلى مفارقة لويس كارول Lewis Carroll التي يسميها دولوز أيضًا بمفارقة الارتداد أو التوالد اللانهائي. لكن لنكتفِ بهذا القدر، لأن الخوض في تفسير هذه المفارقات التي يتحدث عنها في كل مؤلفه لا تدخل ضمن مقصدنا هنا، ولا تهمنا أكثر مما يهمنا توضيح علاقة المعنى باللامعنى، رفعًا لكل لبسٍ يدفع إلى تصور نوعٍ من التناقض بين الاثنين. إذ على نحو ما يتحدث جاكوبسن Jakobsonعن فونيمٍ من الدرجة صفر (un phonème zéro) لا يتوفر على أية قيمةٍ صوتيةٍ مُحَدَّدةٍ لكنه يعارضُ انعدام الفونيم، يؤكد

---

1 . لا تكتفي اللغة بالانتقال من أوّل إلى ثانٍ، من شخصٍ رأى إلى شخصٍ لم يرَ أيَّ شيءٍ، بل تمضي قدمًا بالضرورة من ثانٍ إلى ثالثٍ، لا أحد منهما رأى شيئًا. وبهذا المعنى تكون اللغة نقلًا للفظة التي تشتغل كلفظة أمرٍ لا إيصالًا لعلامةٍ من حيث هي خبرٌ. ينظر: Deleuze, Gilles, *Logique du sens*, OP.Cité, p 97.

دولوز أن "اللامعنى لا يملك أيّ معنًى خاصٍّ، لكنه يتعارض مع غياب المعنى وليس مع المعنى الذي يُنتِجه بوفرةٍ دون أن يدخل أبدًا مع منتوجه في علاقة إقصاءٍ بسيطةٍ ترمي إلى اختزالهما فيها. إن اللامعنى هو، في نفس الوقت، ما ليس له معنًى ويتعارض، بالرغم من ذلك، مع غياب المعنى حرصًا منه على التبرُّع بالمعنى" (المرجع نفسه، ص89). لعل هذا الفيض والثراء الذي يزخر به اللامعنى هو ما يضع التصورات التقليدية للترجمة موضع سؤالٍ، بحيث إن الترجمة لم تعُد مجرد تحصيلٍ أو تأصيلٍ أو حتى توصيلٍ لدلالةٍ سابقةٍ أكثر مما هي إبداعٌ للممكن الواعد دائمًا بالجديد[1]. وذلك ليس لأنها العملية الفكرية التي نمتثل من خلالها أمام فكر الآخر فحسب، بل كذلك لأنها ما يجعلنا ندرك ما يحفل به هذا الآخر من إمكاناتٍ قابلةٍ للتحقق. هاهنا يصبح الشرط الثاني في ارتباطه بالشرط الأول بالضرورة عتبةً لحصول ما يدعوه لايبنتز "الممكن الصرف" الذي يُميِّزه كليًا عن "الممكن الواقع". آيتنا في ذلك كوننا، كما أسلفنا، قد خلّصنا المعنى من قصدية الذات وأعدنا النظر في اللغة بوصفها نظامًا من الدلالات ما فتئ يحيل على "آخر- ما قبلي" هو ما يجسد "بنية الممكن" بتعبير دولوز. ويكاد يتقاطع هنا تصوران اثنان، أحدهما للايبنتز الذي يتحدث عن "الممكن المتماكن" بوصفه ما يصل إلى درجةٍ من الكمال تجعله خليقًا بالتحقق (لايبنتز، 2006، ص62)،

1 . إن مسألة نشوء الجديد لم تحظَ بالأهمية القصوى في مجال الترجمة فحسب، بل هي المسألة عينها التي صارت الفلسفة اليوم أكثر من أي وقتٍ مضى توليها العناية الكبرى، بناءً على أن "الفكر المعاصر، بحسب دولوز، ما إن تخلى عن البحث والسعي وراء الأبدي (l'éternel) حتى انشغل بسؤالٍ آخر سبق للايبنتز أن طرحه منذ أمدٍ بعيدٍ هو: كيف يصبح الجديد ممكنًا؟" وللمزيد من التفاصيل يمكن العودة إلى الفصل السادس الذي عنوانه "ما الحدث؟" من كتاب دولوز المذكور آنفًا **الطي: لايبنتز والباروك** *Le pli: Leibniz et le baroque*.

والآخر يتعلق بتحديد دولوز للآخر[1] من حيث هو "هذا الممكن الذي يصبو جاهدًا إلى أن يغدو واقعًا" (Deleuze, 1969, p. 359). وبوسعنا أن نستوعب على نحوٍ أوضح ما يكون الآخر بحسب دولوز، بمقارنة أول آثار حضوره بآثار غيابه. ذلك أن خطأ النظريات الفلسفية إنما هو اختزالها له، تارةً بوصفه موضوعًا خاصًّا وتارةً ثانيةً بوصفه ذاتًا أخرى، إلا أن الآخر ليس موضوعًا يوجَد في داخل حقْلِي الإدراكي ولا ذاتًا تُدرِكُني، إنه قبل كل شيءٍ بنية الحقل الإدراكي التي من غيرها لا يمكن هذا الحقلَ في مجمله أن يشتغل كما يفعل (المرجع نفسه، 357). وتوضيحًا لما تكونه بنية الممكن، يسوق لنا دولوز مثال "الوجه المرعوب"، على أساس أنه ما يُعبِّر عن عالمٍ مُرعِبٍ ممكنٍ، أو أنه ما يعبر عن شيءٍ ما مرعبٍ في العالم، ما زِلتُ لم أره بَعدُ. لنستوعب أن الممكن ليس هنا بمقولةٍ مجردةٍ تدل على شيءٍ ما لا وجود له، إن العالم الممكن المُعبَّر عنه يوجد بلا شكٍّ، إلا أنه لا يوجد "حاليًّا" خارج هذا الذي ما فتئ يُعبِّر عنه (المرجع نفسه، ص357)، أي خارج هذا الآخر الذي نمتثل أمامه بفضل فعل الترجمة، والذي يُحفِّزنا على الدوام من قَلْب عزلتنا على إعادة النظر في ذواتنا ولغتنا حتى يغدو هذا الممكن إيجابيًّا لا سلبيًّا. وهذا، بطبيعة الحال، يتطلب تفكيك فلسفات الذات، كما أسلفنا، تأسيسًا للاختلاف بوصفه تعدديات ريزوماتية متميزةً عن التعدديات الشجرية. "إذ ثمة، من جهةٍ، تعدديات امتدادية قابلةٌ للانقسام والتكتل، تعدديات قابلةٌ للضم والجمع والانتظام، واعيةٌ ولا واعيةٌ، وثمة، من جهةٍ أخرى، تعدديات ليبيدية

---

1 . لا مراء في أن الحديث عن الآخر لا يكاد يستقيم دون وصله باللغة والتساؤل: أية علاقةٍ بينهما؟ قد يصح القول إن الآخر هو الذي يسبغ سلفًا نوعًا من الحقيقة على الإمكانات التي ينطوي عليها، وذلك بوساطة ما يأتيه من أفعالٍ وما يصدر عنه من أقوالٍ. من ثَمَّ، تصبح اللغة هي حقيقة الممكن من حيث هو كذلك. لِنَقُل باختصارٍ، على حد تعبير دولوز، إن الآخر بوصفه بنيةً هو ما يعبر عن عالمٍ ممكنٍ، إنه المعبر عنه منظورًا إليه من حيث كونه ما لا وجود له بعد خارج هذا الذي يعبر عنه (Deleuze, 1969, p. 357). ويعتمد دولوز في تأويله للآخر، بوصفه ما يعبر عن عالمٍ ممكنٍ، على تصور تورنيي الذي لم يتأثر بلايبنتز "المونادِ بوصفه تعبيرًا عن العالم" فحسب بل كذلك بسارتر. ويبقى سارتر من أكبر المنظرين في هذا الباب، إذ إنه أول من بلور نظرية الآخر في كتابه **الوجود والعدم** على نحوٍ تجاوز به الطرح الثنائي الذي يقيم التقابل بين الذات والموضوع. وإذا كان سارتر من مؤسسي البنيوية، ما دام أول من حدد الآخر بوصفه بنيةً خاصةً لا تقبل الاختزال في الموضوع والذات، فما يؤخَذ عليه عند دولوز إنما هو ارتداده وسقوطه ثانيةً في مقولات الموضوع والذات بعد ما استعان بالرؤية تعريفًا لهذه البنية، جاعلًا الآخر ذلك الذي يردني موضوعًا عندما ينظر إلي مع احتمال أن يغدو هو كذلك موضوعًا عندما أستطيع أن أنظر إليه. آية دولوز في ذلك أن الآخر بنيةٌ تسبق النظرة، في حين أن النظرة هي ما يشير بالأحرى إلى اللحظة التي يحل فيها شخصٌ ما لملء البنية، وهو يؤكد أن الآخر، بموجب ذلك، يغدو مبدأً قبليًّا لانتظام الحقل الإدراكي.

لاشعوريةٌ، جزيئيةٌ ذات كثافةٍ، بقدر ما تتألف من جزيئاتٍ لا يمكنها أن تنقسم دون أن يطرأ عليها التغير من حيث الطبيعة أو المسافة، بقدر ما لا تستطيع أن تَتبدَّل دون أن تَدْخل في تعدّديةٍ أخرى، لا تفتأ تتشكَّلُ و تنْحلُّ بدورها" (Deleuze, 1980, p. 46). على وفق هذا التصور نمضي معًا نحو الطعن في كل تمَركُزٍ، تأسيسًا لأفقٍ يُنتَظَمُ فيه ضمن صيرورةٍ مؤسِّسةٍ لعلاقات وجودٍ جديدةٍ. إذ يلزمنا، على نحو ما أقدم دولوز على استبدال فعل الوجود (est) بالرابطة (et) محررًا اللغة من سلطة النحو والقياس المنطقي، تعنيف اللغة العربية والنضال من أجل توسيع حدودها على حد تعبير فالتر بنيامين، سواءٌ أكان ذلك بإعادة النظر في العلاقات وابتكار منطقٍ جديدٍ يسمح لنا بالحركة الدائمة والتفكير[1]، أم بالحرص على جعل الألفاظ الغريبة تستوطن فضاءها دون خوفٍ من التلاقح اللغوي وبعيدًا عن هاجس المعجميين الذين راحوا يؤلفون المعاجم درءًا للَّحن والدخيل. نحن إذن نحتاج إلى جغرافية علاقاتٍ جديدةٍ تخوِّلنا إمكان التلعثم داخل لساننا الخاص، ولو كان ذلك تحت تأثير ألسنةٍ أخرى أُسوةً بما أقدم عليه ابن سينا والجاحظ وابن خلدون وغيرهم من استخدام كلماتٍ سريانيةٍ ويونانيةٍ وفارسيةٍ دون مبالاةٍ بدعاة النقاء اللغوي، إذ إن هؤلاء، شأنهم شأن أولئك الفرنسيين الذين يناضلون، على حد تعبير دولوز، "من أجل فرنسيةٍ خالصةٍ، أي ليست ملوثةً بالإنجليزية، لا يطرحون سوى مشكلٍ مغلوطٍ صالحٍ لنقاشات المثقفين ليس إلا" (دولوز وبارني، 1999، ص76). وهل نقول، فضلًا عن هذا كله، إننا بالأحرى نحتاج إلى أدبٍ أقليٍّ على نحو ما اقترح دولوز وغتّاري في مؤلفهما عن كافكا؟ أدب يدفع اللغة إلى حدودها القصوى، إلى حدودٍ لا تفصل المعنى عن اللامعنى فحسب، بل تتميز فيها أيضًا ذات التلفظ عن ذات الملفوظ، فاتحةً الأفق رحبًا أمام صيرورةٍ حيوانيةٍ للإنسان من أجل الانفلات من الرداءة والغباء، وهو الأهم. إننا نحتاج إلى هذا الأدب الذي تبدعه أقليةٌ ما،

---

1 . ثمة إمكاناتٌ واعدةٌ لتجديد اللغة سواءٌ أكانَت من قبيل تلك التي يذكرها Haim–Vidal sephiha في نصٍّ نشره عام 1970 تحت عنوان "مدخلٌ إلى دراسة المقدار التكثيفي l'intensif" حيث تقدَّم بنحو سبع وعشرين مقولةً في هذا الباب تجمع بين المعجم (أفعال أو عبارات التوكيد) والصرف (البادئة "ré" بوصفها أداةً للتكثيف) والسوسيولسنيات (الاستعانة بلغاتٍ أخرى قد تكون لها أيضًا قيمةٌ توسيعيةٌ) والظواهر الفومقطعية (مقاطع صوتيةٌ تسهم في التكثيف وتعزز توسيع حدود اللغة)، أم من قبيل تلك التي اقترحها المرحوم العفيف الأخضر في كتابه **إصلاح اللغة العربية**، حيث يؤكد مثلًا ضرورة الإيجاز في العبارة والمصطلح مما يستلزم توظيف تقنياتٍ عدةٍ كإدخال البادئة واللاحقة على الكلمات. وللمزيد، ينظر الرابط الآتي: /http: / /revueperiode.net /quest–ce–quune–langue–mineure .

داخل لغة أغلبيةٍ، تمامًا مثلما فعل كافكا بوصفه يهوديًّا تشيكيًّا كتب بالألمانية، وهو أدبٌ يتَّسم بحسب دولوز وغتّاري بثلاث خصائص: إنه، أوّلًا، أدبٌ موسومٌ بالمغادرة الموطنية (la déterritorialisation)؛ ومُختَرَقٌ ثانيًا طولًا وعرضًا بالسياسة، بحيث تمتد الجسور من المثلث الأوديبي إلى باقي المثلثات الأخرى التجارية والقانونية؛ وهو، ثالثًا، أدبٌ جماعيٌّ (collectif) أي إنه لا ينتسب إلى ذات - كاتبة أكثر مما ينتسب إلى تنسيقٍ جماعيٍّ للتلفظ. إن قوة هذا الصنف من الأدب إن كانت تعود إلى شيءٍ فإنما تعود أساسًا إلى قدرته على المقاومة، وذلك بإبداعه لخطوط هربٍ لغويةٍ "متحررةٍ من سلطة المعنى" الواحد. ويكفينا هنا أن نتذكر تلك المفارقة الرواقية التي لا يني كريسيبوس يكرِّر لازمتها قائلًا: "إنك ما إن تتحدث عن شيءٍ ما حتى يمُرّ من فمك، والحال أنك تنطق بكلمة عَرَبة، إذن ثمة عربةٌ تخرج من فمك" (Deleuze, 1969, p. 18). تنطوي هذه الشذرة، من جهةٍ، على نوعٍ من السخرية (l'humour) بوصفها تجسيدًا لفن السطح المخالف للتهكم السقراطي الذي هو فن الأعماق أو الأعالي، لكنها، من جهةٍ أخرى، هي ما يذكرنا بالتمييز السابق الذي أقامه دولوز بين المُعبَّر عنه كصيغةٍ أُولى تنضوي تحت لواء ما دعاه "التحولات اللاجسمانية" في مقابلة صيغةٍ ثانيةٍ تسمى "المحتوى" تعود إلى "التغيرات الجسمانية". وإذا كان الحقل الاجتماعي هو ما يتألف من هذين البُعدين الاثنين بحيث إن كل اختلاطٍ للأجسام تَنجُم عنه تحوُّلاتٌ لاجسمانيةٌ من طبيعةٍ مغايرةٍ على الرغم من انتسابها إلى الأجسام، فالكل يدخل في تنسيقاتٍ يمكننا تفصيلها على النحو الآتي: "فمن وجهة نظر محورٍ أول، أفقيٍّ، يتكون التنسيق من قطعتين، إحداهما هي قطعة "المحتوى" أمّا الأخرى فهي قطعة "التعبير". هناك، من جهةٍ، "تنسيقٌ آليٌّ" (un agencement machinique) يخص الأجسام، والعمليات، والانفعالات، إنه خليط أجسامٍ يتفاعل بعضها مع بعضٍ؛ وهناك، من جهةٍ أخرى، التنسيق الجماعي للتلفظ (l'agencement collectif de l'énonciation) الذي هو تنسيقٌ للأفعال والملفوظات، إنه بمنزلة تحولاتٍ لاجسمانيةٍ تعزى إلى الأجسام. لكن على وفق محورٍ عموديٍّ موَجَّهٍ، يكون للتنسيق من جهةٍ أضلاعٌ موطنيةٌ تُثَبّته، وله من جهةٍ أخرى رؤوس مغادرة موطنية des pointes de déterritorialisation تَحْمِله" (المرجع نفسه: ص112). نخلص من ذلك إلى تأكيد "أن المُعبَّر عنه الذي هو المعنى" (Deleuze, 1968, p. 311)، شأنه شأن "المعنى الذي هو المعبَّر عنه" (Deleuze, 1969, p. 34)، كلاهما ينتمي إلى التنسيق الجماعي للتلفظ الذي يحظى بالأولوية بالنظر إلى اللغة والألفاظ تمامًا مثلما يحظى التنسيق الآلي

بالأولوية بالنظر إلى الأدوات والخيرات (المرجع نفسه، ص114). عبر هذه العبقرية الرواقية التي واصل كارول إتمامها أُسِّسَت إذن فلسفةٌ لِلُّغة مخالفةٌ كليًّا لما كنا نتصوره ونعتاده، بحيث أضحى كل تلفظٍ تنسيقًا جماعيًّا يحمل خصائص اجتماعيةً، و صار كل معنًى حدثًا يُعفينا من التساؤل عن معنى الحدث (المرجع نفسه، ص34)، ولا سيما أن كليهما مفعول سطحٍ يستعصي علينا فك شفرته إن لم نتحلَّ بفن المنظورية التي تقتضي تغييرًا دائمًا لزوايا النظرٍ وافتراض بداهة تعدد المعنى وتشظيه.

على سبيل الختم:

بإزاء وضعٍ كهذا، لا يبقى للمترجم إذن، بدلًا من أن يركز على القبض على معنًى أصليٍّ، إلا أن ينخرط في عملِه التأويلي ساعيًا وراء اقتفاء أثر الأحداث–المعاني في اختلافها الجذري مع الأشياء، وذلك بالبحث عنها على السطح لا في العمق؛ لأنه ببقائه على السطح وسيره على التخوم فقط يَمُرُّ من الجسماني إلى اللاجسماني. إنه على النحو نفسه فحسب ينفخ القوة في النصوص المترجمة مُراعيًا ما تنطوي عليه اللغة بوصفها لغةً من ميتافيزيقا تستدعي التقويض. وإذا صح القول إن اللغة لم تُبتكَر للإيمان بها، بل للخضوع لها وجعل الناس يذعنون (Deleuze, 1980, p. 96)، كما أسلفنا، فذلك لأن القاعدة النحوية رمزٌ للسلطة قبل أن تكون ضربًا من ضروب التراكيب. اللغة، بتعبيرٍ آخر، نقلٌ للكلمة التي تشتغل كصيغة أمرٍ وليست إخبارًا. إلى هذا الحد، نكون قد تقدّمنا بمقترحين اثنين في الأقلّ لا بدَّ للمترجم، في علاقته باللغة، أن يقتفي أثرهما. أحدهما أن ينحو منحًى إبداعيًّا مقاومًا للدوكسا، بحيث لا ينشغل في اللغة إلا بالكثافات (les intensités) التي بفضلها يتفادى تلك التوظيفات الاختزالية التي ما فتئت باسم التمثل تقرن اللغة بالمعنى. والآخَر أن يتحلى بما يكفي من الجرأة للتمرد على اللغة مبدعًا لغته الخاصة، بوصفها لغةً وإن كانت تحصل على معناها خارج الأنساق النحوية فهي تكفل لهذا المعنى مصداقيته، ما دام ينبعث من إكراهات الجسد وآلامه كما كان يقول كافكا. نحن إذن أمام إمكاناتٍ عظيمةٍ كفيلةٍ بتحقيق الرهان والخروج من التخلف، لكن بشرط خلق ممراتٍ جديدةٍ تصل الحاضر بالماضي، من أجل مستقبلٍ يستعيد فيه الفكر وهجه وتستعيد الأقليات بريقها على أساس أن الأقلية هي الصيرورة الممكنة لكل فردٍ على حدةٍ ما دام قادرًا على الانحراف عن النموذج والزيغ عن النمطية.

المراجع العربيَّة:

- الأخضر، العفيف. **إصلاح العربية**. ط1. بيروت – بغداد: منشورات الجمل، 2014م.

- بنعبد العالي، عبد السلام. **الأعمال الكاملة، الجزء الأول، شذراتٌ فلسفية 1**. ط1. الدار البيضاء: دار توبقال للنشر، 2014م.

- .... **في الترجمة**. ط1. الدار البيضاء: دار توبقال للنشر، 2006م.

- دولوز، جيل وبارني، كلير. **حواراتٌ في الفلسفة والأدب والتحليل النفسي والسياسة**. ترجمة: عبد الحي أزرقان وأحمد العلمي. ط1. المغرب: أفريقيا الشرق، 1999م.

- دولوز، جيل وغتاري، فليكس. **ما هي الفلسفة؟**. ترجمة: مطاع صفدي وفريق المركز القومي. ط1. بيروت: المركز الثقافي العربي، 1997م.

- صفوان، مصطفى. **الكلام أو الموت -اللغة بما هي نظامٌ اجتماعيٌّ: دراسةٌ تحليليةٌ نفسية**. ترجمة: د. مصطفى حجازي. ط1. بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2008م.

- فويرباخ، لودفيغ. **نحو نقديةٍ لفلسفة هيغل ومبادئ فلسفة المستقبل وبحوث أخرى**. ترجمة: د. نبيل فياض. ط1. بيروت: دار الرافدين، 2017م.

- كيليطو، عبدالفتاح. **لن تتكلم لغتي**. ط1. بيروت : دار الطليعة للطباعة والنشر، 2002م.

- لايبنتز، غوتفريد فيلهلم. **مقالةٌ في الميتافيزيقا**. ترجمة: د. الطاهر بن قيزة. ط1. بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2006م.

المراجع الأجنبيَّة:

- Deleuze, Gilles, *Spinoza et le problème de l'expression*, éd. Minuit, 1968.

- ...., *Logique du sens* ,Editions de minuit ,1969.

- ...., *Le pli: Leibniz et le baroque*, Paris, Editions de Minuit, 1988.

- Deleuze, Gilles, Guattari, Félix, *Capitalisme et Schizophrénie*, *Mille Plateaux*, Paris, Editions de Minuit, 1980.

- Nietzsche, Friedrich, *La Volonté de puissance*, Gallimard, 1942.

- ...., *Vérité et Mensonge au sens Extra-Moral*, Trad. Nils Gascuel, Actes Sud, 1997.

- Violante, Isabel, "Penser, c'est traduire", *Le Nouvel Observateur*, hors-série N°5-décembre 2004 /janvier 2005.

الترجمةُ المقارنةُ و"الاستئناس"

معاوية عبد المجيد
مترجمٌ عن الإيطاليَّة والإسبانيَّة

لا شكّ في أنّ الدقّة في علم الترجمة وتطبيقاته من أشدّ الصعوبات التي يصادفها المترجم خطرًا. ويذهب بعض العلماء إلى عدّها أزمةً حقيقيّةً وحيويّةً، يقوم على أساسها جوهر الترجمة. هي أزمةٌ تضمن للترجمة ديمومتها؛ وذلك بالاستمرار في طرح التساؤلات عن الحلول المناسبة، وإجراء المحاكمات العقلانيّة للأُطروحات التي تتبنّى دراسة هذه الإشكاليّة.

والحال أنّنا في ترجمة الأدب نصل إلى ذروة المشكلة حيث تنعدم الحدود بين ما يمكن ترجمته وما يستحيل. وينفتح الأفق لوجهات النظر والتأويلات والتحليلات، فضلًا عن اعتباراتٍ أخرى وضروراتٍ نصيّةٍ وأسلوبيّةٍ ولغويّةٍ. فنستنتج أنّ الدقّة في اختيار مفردةٍ أو مصطلحٍ دون سواهما مسألةٌ نسبيّةٌ، إلى حدٍّ ما، تختلف من مترجمٍ إلى آخر ومن مدرسةٍ إلى أخرى. لكنّها مسألةٌ علميّةٌ، ومجالاتها أوسع من مبدإ "الأمانة والخيانة" الذي ما انفكّ يحيِّر المهتمّين وغيرهم، ويحصرهم في جدالٍ عقيمٍ، وينقلهم إلى معايير هي أقرب إلى الأخلاق منها إلى الترجمة بوصفها علمًا وفنًّا ومهنةً.

يحقّ لنا إذن أن نأتي بالبرهان بعد التجربة، وأن نهيِّئ أرضيّةً مناسبةً لتطبيق نظريّات الترجمة التي درسناها، بحيث تنتج من ذلك تقنيّةٌ قابلةٌ للاستخدام عند الضرورة. والتقنيّة التي نودّ تناولها هنا تُعَدُّ فرعًا ممّا يُسمّى أكاديميًّا "الترجمة المقارنة". فإذا كانت المقارنة بين عدّة ترجماتٍ لعملٍ واحدٍ

تفيد الدارسين والباحثين في الاطلاع على تجارب متنوّعةٍ بترجمة عملٍ بعينه، فإنّ "الاستئناس" يقدم فرصةً لتطبيق الدراسةِ والبحثِ على أرض الواقع، وضمّهما في ترجمةٍ جديدةٍ. ولعلّنا إذا فسَّرنا أصل هذا المصطلح، تبيَّنَ لنا الغرضُ منه. فمن أين أتينا بهذه الكلمة؟

كان الأستاذ المصريّ القدير د. حسن عثمان قد دأب على ترجمة **الكوميديا الإلهيَّة**، ولا حاجة إلى التذكير بصعوبة ترجمة هذا العمل الخالد، والطويل، والشعريّ، والقديم، والمعقّد، إلى غير ذلك من الصفات. وقد وضع الأستاذ حسن عثمان مقدِّمةً وتذييلًا لترجمته يتحدّث فيهما عن الرحلات التي أجراها من مكتبةٍ إلى أخرى في عدّة عواصم ومدنٍ أوروبيّةٍ، والعقبات التي واجهها والخيارات التي اعتمدها. وقد أشار صراحةً إلى لجوئه إلى ترجماتٍ في لغاتٍ أوروبيّةٍ أخرى للكوميديا الإلهيّة. وأقتبس منه مباشرةً قولَه: "رجعتُ إلى بعض الترجمات الإنجليزيّة (والأمريكيّة) والفرنسيّة شعرًا ونثرًا، للاستئناس بطريقتها في التغلُّب على صعوبات الترجمة" (عثمان، 1955، ص68). فما الذي يدفع د. حسن عثمان، وهو الذي درس اللغة الإيطاليّة وآدابها في إيطاليا وترجم شعر دانتي من الإيطاليّة مباشرةً، إلى اللجوء إلى ترجماتٍ أخرى بلغاتٍ يتقنها؟ هذا سؤالٌ تترتَّب عليه نقلةٌ نوعيّةٌ في تعاطينا مع الترجمة الأدبيّة. فعلى الرغم من أنّه ضليعٌ من لغة دانتي، وأنّه أشار مرارًا إلى السنوات الطويلة التي أمضاها في دراسة الأعمال النقديّة الإيطاليّة التي تتناول دانتي وكوميدياه، لم يتوانَ عن الاطلاع على حلول مترجمٍ آخر لإشكاليّةٍ لغويّةٍ واجهها. وقد استخدم كلمة "استئناس" للدلالة على التفاوت في مستوى رجوعه إلى تلك الترجمات. فنحن لا نعلم: أكان قد اطّلَعَ عليها فحسب، أم كان قد اعتمد بعض حلولها وأدرجها في ترجمته؟ إذ إنّه في يوميّاته التي أردفها بترجمة "المطهر" و"الفردوس" —والتي يتعمّق فيها بالحديث عن تفاصيل رحلاته ولقاءاته، وأسماء الفنادق التي نزل فيها، والجامعات التي دعته إلى إلقاء محاضرةٍ عن تجربته في ترجمة عملٍ عظيمٍ كهذا، والجهات الثقافيّة التي أرادت تكريمه —لا يذكر لنا كيفيّة ذلك الاستئناس الذي تحدّث عنه. بيد أنّه لم يَغفُل عن ذِكر مصادره تلك، التي ألحقها بأجزاء الكوميديا الثلاثة، كما أنّه لم يكتفِ بترجمات الكوميديا، بل درس كتبًا عن تاريخ الأدب الإيطاليّ، وأبحاثًا عن دانتي ومؤلّفاته، باللغتين الإنكليزيّة والفرنسيّة. وهنا، نعرض بعض تلك المصادر، وقد حذفنا المصادر التي باللغة الإيطاليّة منها:

بعض ترجماتٍ إنجليزيَّةٍ (وأمريكيَّةٍ) للكوميديا:

The Divine Comedy, trans. by H.F. Cary. Florence ?

The Divine Comedy, trans. by H.W. Longfellow. Boston, 1867-1871.

The Divine Comedy, trans. by J.B. Fletcher, with Botticelli Sketches. New York, 1931.

The Divine Comedy, trans. by M. Anderson. U. S. A. ?

The Divine Comedy, trans. by J. Carlyle, Ph. Wicksteed and Th. Okey. U. S. A., 1944.

بعض ترجماتٍ فرنسيَّة:

La Divine Comédie, trad. par P.A. Fiorentino. Paris; 1892.

La Divine Comédie, trad. par A. Pératé. Paris, 1921.

La Divine Comédie, trad. par A. De Montor. Paris, 1925.

La Divine Comédie, trad. par H. Longnon. Paris 1938.

مراجعُ في تاريخ الأدب الإيطاليّ:

Hauvette, H. : Histoire de la littérature Italienne. Paris, 1932.

Wilkins, E.H.: A History of Italian Literature. Cambridge, U. S. A., 1954.

مراجعُ عن دانتي ومؤلَّفاته:

Bradford, M.W.: Dante, the Man and the Poet. Cambridge, 1924.

Chaytor, H.J.: The Troubadours of Dante. Oxford, 1902.

D'Entrèves, A.P.: Dante as a Political Thinker. Oxford, 1952.

Gauthiez, P. : Dante le Chrétien. Paris, 1933.

Gilson, E. : Dante et la Philosophie. Paris, 1939.

Renucci, P. : Dante Disciple et Juge du Monde Gréco-Latin. Paris, 1954.

(المرجع نفسه).

فمُهِمَّةُ الاستئناس إشعارُ المترجم بالطمأنينة، لكي يشعر أنّه ليس وحيدًا في تلك الغابة الموحشة التي ألَّفها دانتي، والتي هي مملوءةٌ بالألغاز والمفاجآت والعراقيل والشكوك. هو استشارةُ مترجمٍ لمترجمٍ، دأب مثله على ترجمة العمل نفسه إلى لغته. فعلى المترجم أوّلًا أن يجيد أكثر من لغةٍ، كي يستطيع استشارة الترجمات الأخرى، أو الاستئناس بها على حدّ وصف د. حسن عثمان. إذ إنّ كلَّ عملٍ أدبيٍّ يُترجَم إلى لغاتٍ عدّةٍ يخلق مجتمعًا مصغَّرًا من المترجمين الذين -على اختلاف جنسيّاتهم-

يتشاركون في كونهم قد أقبلوا على ترجمة ذلك العمل تحديدًا. ومن ثَمَّ، هناك فرصةٌ لتناقل التجربة، الدقيقة والمعيّنة. وإذا اعتمدنا وصف الفيلسوف الإيطاليّ أُمبرتو إيكو للترجمة بأنّها عمليّة تفاوضٍ مع النصّ الأصليّ، فكم سنجني من هذا التفاوض إذا جئنا بمترجمَينِ أو ثلاثةِ مترجمينَ إلى صفّنا! ولا سيّما في ترجمة الأدب؛ لأنّنا نعاني أحيانًا كثيرةً نقلَ تعبيرٍ ما، أو لعبة كلماتٍ قد تفسد إذا ما انتقلت إلى لغةٍ أخرى مختلفةٍ عنها كليًّا. فهكذا نستعين بالمترجم الفرنسيّ، مثلًا لا حصرًا، لنرى كيف تغلَّب على تلك المشكلة أو سواها، ونحاول إمّا أن نُدرِجَ خياره في ترجمتنا وإمّا أن نستلهم منه حلًّا مبتكرًا يناسب لغتنا وكثافة النصّ الذي نعمل عليه.

وقد يُعزى استئناسُ د. حسن عثمان بالترجمات الأخرى إلى سببٍ آخر. فالتواصل الحضاريّ بين إيطاليا والعالم العربيّ ضعيفٌ، وما زلنا حتّى الساعة نشتكي قلّة القواميس التي تُعنى بثقافة اللغتين الإيطاليّة والعربيّة، وما زال النقد العربيّ شحيحًا في تناوله آداب إيطاليا وتاريخها وفنونها. ولم يكن في متناول د. حسن عثمان أدواتٌ أساسيّةٌ وغنيّةٌ تتيح له الاكتفاء بالترجمة عن الإيطاليّة مباشرةً بلا استشارة مترجمينَ آخرينَ من لغاتٍ أخرى. إذ نجد في المصادر أنفُسِها ترجمتين عربيّتين لا غير، وقد ألمع إلى أنّهما مملوءتان بمواطن الضعف على الرغم من تقديره لعمل المترجمَين واهتمامهما المبكّر، وهما: **الرِّحلَةُ الدانتيَّة في المَمالِكِ الإلهيَّة: الجَحيم –المَطهَر –النعيم**، بترجمة عبود أبي راشد، ونشر طرابلس الغرب، بينَ عامَيْ 1930 و1933؛ و**جَحيم دانتي**، بترجمة أمين أبي شعر، ونشر القدس، عام 1938. أمّا ما يتعلّق بالمراجع التي تتناول دانتي ومؤلَّفاته، فلا نجد إلّا كتابًا عربيًّا واحدًا هو: **دانتي أليجيري**، لفوزي طه، ونشر القاهرة، في عامَيْ 1930 و1965. وربّما لا يُضطرُّ المترجم العربيّ عن الإنجليزيّة أو الفرنسيّة إلى اللجوء إلى ترجماتٍ أخرى، بقدْر اضطرار المترجم عن الإيطاليّة، إلّا أنّ هذه التقنيّة قد تكون مفيدةً لعموم المترجمين، لأنّها وليدةٌ شرعيّةٌ لدراسة الترجمات المقارنة وبابٌ مفتوحٌ على مصراعيه لفهم النصّ ومغزاه وتأويله بما يلائم الخيط الناظم الذي نسير عليه في ترجمة كتابٍ ما.

لقد درستُ اللغة الإيطاليّة وآدابها في جامعة سيينا للأجانب. وبعد مُدّةٍ، حضّرتُ رسالة الماجستير عن الترجمة الأدبيّة بعنوان **الترجمات الفرنسيّة لرواية "ضمير السيّد زينو"**، وهي الرواية التي ألّفها الكاتب الإيطاليّ الكبير إيتالو سفيفو في مطلع القرن العشرين، وكنت قد ترجمتُها إلى اللغة العربيّة وصدرت عن دار أثر للنشر والتوزيع عام 2013. فكانت رسالة الماجستير ترمي إلى دراسة التلقّي من طريق الترجمة، وأثر قراءة المترجم للكتاب في ترجمته وما يترتّب على ذلك من

صياغةٍ تحدّد وجهة الكتاب في رحلته الجديدة، ومن ثَمَّ دراسة الفروق بين ترجمةٍ وأخرى للعمل نفسه، وما ينجم عنها من فروقٍ في فهم الكتاب وتأويلاته.

والأمثلة كثيرة، وسنكتفي هنا بالتركيز على عنوان الرواية.

فالعنوان باللغة الإيطاليّة هو *La coscienza di Zeno*، وترجمته الحرفيّة هي "ضمير زينو". لكنّنا إذا رجعنا إلى قاموس خليفة التليسي وجدنا أنّ للكلمة مرادفاتٍ كثيرةً: "ذمّة، ضمير، سريرة، نيّة، دراية، وعي، وجدان" (التليسي، 1984، ص221). فبكلمةٍ واحدةٍ، يشير سفيفو إلى معانٍ ثلاثةٍ في أقلّ تقديرٍ، هي: "ضمير" بالمعنى الأخلاقيّ، و"وعي" بالمعنى السيكولوجيّ، و"وجدان" بالمعنى العاطفيّ. ويصعُبُ اعتماد مرادفٍ واحدٍ للدلالة على جميع المعاني.

فالسيّد زينو كوزيني يتقدّم في السنّ، فتثقل عليه الذكريات ويشعر بالندم والحسرة، فيلتجئ إلى محلّلٍ نفسيٍّ يطلب منه كتابة فصولٍ من سيرته الذاتيّة لعلَّ ذلك يساعده على العلاج. هذا ملخَّصٌ سريعٌ جدًّا لفكرة الرواية، ويبدو فيه جليًّا كيفية اختلاط المعاني الثلاثة لكلمة (**cos-cienza**): ضمير، وعي، وجدان. وعلى الرغم من أنّ الكلمة الفرنسيّة مطابقةٌ لنظيرتها الإيطاليّة (**conscience**)، اتَّخذ المترجم الأوّل للعمل، بنجامين كريميو، خيارًا آخر (Zéno Cosini)، اسم البطل وكنيته، مستبعدًا كلمة "ضمير". وسيرى القارئ الفرنسيّ أنّ كريميو، بخياره هذا، سلّط الضوء على ذكريات زينو كوزيني بوصفها أحداثًا وقصّةً لحياة شَخصٍ مّا شبَّهه في المقدّمة التي وضعها بشخصيّة شارلو، شارلي شابلن، أكثر من تركيزه على المعالجة النفسيّة التي أفاد منها زينو كوزيني بفضل كتابة سيرته. وكان كريميو يسعى إلى تقديم زينو كوزيني بوصفه أنموذجًا بشريًّا قائمًا في حدّ ذاته، يتشرَّب الطباع العامّة عند الإنسان المعاصر، ليصبح شخصيّةً أقرب إلى عامّة القرّاء الفرنسيّين في تلك المدَّة. وبالفعل، اقتصرت ترجمته على الفصول الثلاثة الأولى، إذ كان يعوِّل على تعريف الفرنسيّين بأديبٍ إيطاليٍّ جديدٍ، وفتح نافذةٍ صغيرةٍ على أعماله.

ولّما كان كريميو منشغلًا بترجماتٍ أخرى، اقترح على سفيفو أن يستعين بمترجمٍ شابٍّ اسمه بول هنري ميشال، كي يترجم هذه الرواية بغية إصدارها عن دار غاليمار للنشر. إلّا أنّ دار غاليمار اشترطت أن تُختَزل الرواية الضخمة، فبدأ المترجم بحذف مقاطع طويلةٍ من هنا وهناك، وأثَّر ذلك تأثيرًا سلبيًّا في بنية العمل بلا شكٍّ. واختار ميشال لترجمته عنوان *Zéno*، مستغنيًا عن كنية البطل، ليجعل منه شخصيّةً أكثر عموميّةً؛ فسار بذلك قُدُمًا على الدرب الذي ابتدأه كريميو. حتى مرَّ نحوُ عشرينَ عامًا، وكان سفيفو خلالها قد توفِّي لكنّ اسمه ظلّ حيًّا وملحوظًا في أوساط الرواية

الفرويديّة في العالم كلّه. وقد شجّع ذلك ميشال على إعادة العمل على ترجمته، وعزم على إدخالِ المقاطع المحذوفة وتحسين ترجمته القديمة بما يناسب روايةً كلاسيكيّةً لا بدَّ أن تُترجَم كاملةً. فاختار ترجمة العنوان كاملًا *La conscience de Zéno* وقد اقترب بذلك كثيرًا من جوهر الرواية، مركّزًا على رأي زينو في التحليل النفسيّ وكيفيّة تداوله هذا العلم التحليليّ بوصفه راصدًا لتعرُّف النفس البشريّة وأهوائها وغرائزها لا طبًّا علاجيًّا لها.

وأكّدَ بعض الباحثين أنّ المشكلة نفسَها ظهرت في الترجمة الإنجليزيّة للعنوان، إذ كان العنوان الأوّل هو *Confessions of Zeno* أي **اعترافات زينو**، ورأوه حلًّا زائفًا للأزمة التي وضعها إيتالو سفيفو بكلّ إرادته، وتأويلًا خطأً سبَّبَ التباساتٍ كثيرةً وسوء فهمٍ في القراءة، إذ تحوَّل الانتباه من نمطِ الرواية التخييليّة إلى مجرّد اعترافاتٍ وسيرةٍ ذاتيّةٍ؛ لأنّ بطل الرواية يعمد من خلال التحليل النفسيّ إلى التغطية على أخطائه لا الاعتراف بها. في حين جاء العنوان الثاني ***Zeno's Conscience*** أقرب إلى المغزى الحقيقيّ.

وعندما بدأتُ بترجمة هذه الرواية، فكّرتُ كثيرًا في مسألة العنوان، وبدا لي أنّ الاقتصار على الترجمة الحرفيّة "ضمير زينو" أو "وعي زينو" قد يجعل العنوان غريبًا وغير لافتٍ للانتباه، ولاسيّما أنّ "زينو" ليس بالاسم المنتشر على نطاقٍ واسعٍ لا في الغرب ولا في الشرق. فافترضتُ أنّ إضافة لقب "السيّد" لن تضرّ بالعنوان، بل ستجعله أوضح وأمتن. وبذلك أكون قد اقتربتُ بعض الشيء من وجهة النظر الفرنسيّة الأولى التي تميل إلى تسليط الضوء على شخصيّة هذا الرجل الغريب الأطوار، وتضفي كذلك على شخصه طابعًا كلاسيكيًّا نوعًا ما. لكنّ المشكلة كانت تكمن في اختيار المرادف الأفضل لكلمة (**Coscienza**) التي تتراوح في لغتنا العربيّة بين "الوعي" و"الضمير". ولم أشأ أن أغلِّب المعنى الأخلاقيّ على المعنى السيكولوجيّ، ولا سيّما أنّ الكاتب باستخدامه كلمة "الوعي" يُلمِع إلى "اللاوعي"، أو "تدفُّق الوعي" من خلال جلسة تحليلٍ نفسيٍّ. لكنّي اضطررتُ إلى اختيار كلمة "ضمير"، لأنّها أعمّ وأشمل، وحرصتُ على وضع الشروح المناسبة كلّما صادفتُ إيماءةً تشير إلى الوعي والتحليل النفسيّ وعلم النفس. ووضعتُ أيضًا مقدّمةً تناولتُ فيها سيرة الأديب، وأبعاد هذه الرواية وأهميّتها في الأدب الإيطاليّ الحديث، وتحدّثتُ عن إشكاليّة الوعي والضمير لكي يتّضح أمرها للقارئ. فكتبتُ: "وكان [سفيفو] بارعًا في اختيار كلمة (**Coscien-za**) التي تعني "الضمير" و"الوعي" على حدٍّ سواءٍ. إذ إنّ حالة الوعي التي يوفّرها التحليل النفسيّ تساعدنا على إيقاظ الضمير والاعتراف بالخطايا التي ارتكبناها، ومن ثَمّ التحايل عليها كما يفعل

زينو ليُثبِت هشاشة التحليل النفسيّ بشكلٍ عامٍّ. يتأثر سفيفو بجويس في إبراز اللاوعي كإيحاءٍ أدبيٍّ، وينزع إلى البحث عن آليّةٍ روائيّةٍ جديدةٍ وتفاعليّةٍ في الحلول الشكليّة. لذا نلاحظ أكثر من كاتبٍ في الرواية وأكثر من قارئٍ بالنتيجة ... ويبدو التهكّم من الواقع المضطرب جليًّا في ثنايا الرواية، لأنّ السخرية من الحاضر أفضل طريقةٍ لنقده. فالكاتب يضع المونولوج العميق محلّ الوقت المنتظم، ويسرد المجريات وفق أهميّة الموضوعات الحياتيّة على حساب الحبكة التقليديّة، مسلّطًا الضوء على القيمة العميقة للأحداث. فهنا لا يقصّ الراوي حكاية بطلٍ نبيلٍ منذ ولادته حتى بلوغ أمجاده. إنّما يقوم الراوي–البطل بـ"الاعتراف" بفشله وأكاذيبه كي يخفي جرائمه وسرقاته ليدمجها في الحدث، مستعينًا بقدرته على المراوغة وتزييف الوقائع والالتفاف حولها. ثمّ لا ينجح إلّا في الاحتيال بطريقة سرده للماضي ليخبّئ انكساراته المريرة ونجاحاته المشكوك بأمرها؛ كأنّ الكتابة قفص اتّهامٍ يلجأ إليه بنفسه ليعترف بذنوبه مصرًّا على براءته منها. فتقع لحظة الاعتراف الطاهرة في فخّ المساءلة، ويصعب التمييز بين الصدق والحقيقة" (عبد المجيد، 2016، صص9–10).

وأخيرًا، نؤكِّد أنّ تسخيرَ الوقت لدراسة المقارنة بين الترجمات المتعدّدة يفيد المترجم العربيّ بالاستئناس بزملائه المترجمينَ الآخرينَ، وتطويع النصّ للحصول على أكبر عددٍ ممكنٍ من النقاط التي تصبُّ في مصلحة الفهم المتكامل لشكل الأدب ومضمونه، وللاقتراب أكثر فأكثر من مفهوم الدقّة واختيار المفردة المناسبة. وكلُّ ذلك سيصبُّ في مصلحة القارئ العربيّ بضمان المتعة في قراءة الأدب واستخلاص الحكمة والمعرفة منه.

المراجع:

- التليسي، خليفة. **قاموسُ التليسي 'إيطاليّ-عربيّ'**. ليبيا-تونس: الدار العربيّة للكتاب، 1984.
- عبد المجيد، معاوية. مقدّمة **ضمير السيّد زينو**، لـ إيتالو سفيفو وترجمة معاوية عبد المجيد. ط1. الدمّام: دار أثر للنشر والتوزيع، 2016.
- عثمان، حسن. مقدّمة **الكوميديا الإلهيّة**، لـ دانتي أليجييري وترجمة حسن عثمان. القاهرة: دار المعارف، 1955.

ترجمةُ النَّصِّ الفلسفيِّ بينَ تحرّي الدّقَّةِ في النقلِ ولُزومِ سَلاسةِ النّصِّ الوَصل

شعريَّةُ الترجمةِ لميشونيك مُقاربةً ومُرتَكَزًا

نجيب طوايبية

باحثٌ ومترجمٌ جزائريّ

مقدّمة:

إذا قلنا عن الترجمة عمومًا إنّها مخاطرةٌ، فما عسانا أن نقول عن ترجمة النصِّ الفلسفيِّ؟ هل هي مجازفةٌ فكريةٌ مآلها الإخفاق المحتوم؟

لا جرم أنّ الصعوبات في هذا الحقل جمّةٌ والعقبات كؤودٌ، ولعلّ أبرز ما على المترجم أن يُجابهه من صعوباتٍ: ضرورة التعمق في فهم المعاني، الصريح منها والمُضمر، والضبط الدّقيق للمصطلحات، بل العلم بجميع المفاهيم والنظريات المتعلّقة بموضوع النصّ المستهدَفَةِ ترجمتُهُ. وتتأكّد هذه الضرورة حين يكون النصّ من فئة النّصوص "الكبرى"، ويكون مؤلفه مستندًا إلى رصيدٍ فكريٍّ متينٍ، ويعرِض أطروحاتٍ تتّسم بالبناء المنطقي الرصين.

إنَّ ما نَصِفُهُ هنا بالصعوبة قد يَصِفُهُ بالاستحالة مَن يُسلّمون بمبدإ تطابق الفكر واللغة، أي المعتنقون لمبدإ أنّ لكلّ فكرٍ لغته، ولكلّ لغةٍ فكرها، بما يستوجب، حين يتعلّق الأمر بالترجمة،

قصور اللغة الوصل Target language عن نقل الفكر بكلّ تفاصيله من اللغة الأصل Source language دون فقدان الكثير من المكوّنات غير النصِّيَّة التي تصنع هويَّة النصّ وخصوصيته.

لكنّ القول بوجود خصوصيةٍ للنصّ الفلسفي مثار جدلٍ عند بعض المفكرين، مثل ميشونيك[1]. فالفلسفة، مثلما هو معروفٌ، هي أمّ العلوم، وكلّ علمٍ، بل كلّ فنٍ، ينطلق من فلسفةٍ واستشكالٍ. فما الّذي يُفرّق الفلسفة عن الأدب، عن الرواية والشعر؟

زِد على ذلك أنّ مفاهيم الفلسفة وموضوعاتها غالبًا ما تتخذ طابعًا عالميًّا لا محليًّا، فالاستدلال الفلسفي يجب أن يكون سليمًا وصادقًا بغض النظر عن عنصرَي الزمان والمكان، وهو نتاجٌ لتراكم الفكر الإنساني الذي تتجلى فيه الموضوعية والتجرد من الذات في أسمى درجاتها الممكنة.

ثمّ إنَّ قابلية هذه المفاهيم للترجمة قد تكون دليلًا على صحتها وسلامتها (Arppe, 2012). فالترجمة تصديقٌ وشهادةٌ تُمنح إقرارًا بصلاحية الفكر للتداول عالميًّا، بالقبول، أو النقد، أو الإضافة.

إنَّ الفهم، وهو عمليةٌ ذهنيةٌ أوّليةٌ لا يُتصوَّر إنجاز الترجمة دونها، لَهُو منطلقٌ تنبثق منه إشكالياتٌ أخرى حين ينتقل المترجم إلى مرحلة الإفهام. فهاهنا تبرز إشكالية القالب الذي سيصب المترجم فيه ما فهِمَه. فكيف له أن يجمع بين المحافظة على الروح والحرف معًا؟ وكيف له أن يُحقِّق أقصى درجات التطابق بين النصَّين الأصل والوصل source and target texts في تأثيرهما في المتلقي؟

وقبل ذلك كلّه، تُطرح إشكالية التأويل، حدوده وضوابطه، ويُطرح معها سؤالٌ صعبٌ كفيلٌ بأن يُقوِّض عملية الترجمة برمّتها، هو: هل ما فَهِمه المترجم وأوّله هو بالضرورة ما قصده الكاتب؟

عند هذه النقطة، تتعقّد علاقة الترجمة بالفلسفة، فتتداخل فلسفة الترجمة بترجمة الفلسفة، وتتعالى الدعوات إلى تحرير المترجم من سطوة النصّ الأصل باسم التأصيل والإبداع (مثل نظرية الترجمة التأصيلية لطه عبد الرحمن)، أو اعتقاد مركزية القارئ مع التضحية بقصدية المؤلف وقصدية النصّ.

لكنّنا وجدنا مقاربةً أخرى قد تكون تفردت بطرحها، تنسف كلّ هذه الثنائيات (الشكل والمضمون، والحرفية والإبداع، والدال والمدلول ...)، وتعيد طرح الإشكاليات من زاويةٍ مغايرةٍ

1 . هنري ميشونيك: مترجمٌ، وشاعرٌ، وفيلسوفٌ فرنسيٌّ (1932–2009)، خلّف عدّة ترجماتٍ ومؤلفاتٍ، وكان صاحب مقاربةٍ في الترجمة هي موضوعٌ ومرتكزٌ لبحثنا هذا.

تمامًا وبنظرةٍ أكثر شموليةً، والمقصود هنا: مقاربة "شعرية الترجمة" للفيلسوف الفرنسي هنري ميشونيك.

وسنحاول هنا أن نلقي الضوء على أهم المبادئ التي ترتكز عليها هذه المقاربة والأجوبة التي حملتها لعددٍ من القضايا المتعلقة بالترجمة بوصفها موضوعًا وأداةً للبحث في قضايا اللغة والأدب.

لكن يجدر بنا، قبل ذلك، أن نضبط الإشكالية التي ستقود بحثنا هذا. فالسؤال الذي طرحناه آنفًا والمتعلّق بترجمة الحرف أو الروح، المعنى أو الشكل، قد يوصف بأنّه سؤالٌ متجاوزٌ. فقد عُرف بجدال القرن Le débat du siècle، ونقصد هنا القرن الماضي. لكنّه سؤالٌ لا يزال يتقلّب في ذهن كلّ مترجمٍ لا يرضى بوصف الخائن، ويبدو أنّه سيبقى دون جوابٍ شافٍ، فتلك هي طبيعة الأسئلة الفلسفية المفتوحة، وتلك هي الترجمة في تداخلها مع الفلسفة.

من هذا المنطلق، وبالنظر إلى التوجّهات الحديثة التي تكسر الحواجز التقليدية بين الفلسفة والأدب تحديدًا، أصبح من المشروع أن نُعيد طرح إشكالية ترجمة الفلسفة سعيًا لفتح الآفاق أمام أجوبةٍ جديدةٍ. لذا حُقّ لنا أن نتساءل:

– هل تحتاج ترجمة الفلسفة إلى منهجٍ خاصٍّ؟ وما الذي يميّز الفلسفة عن غيرها من العلوم والفنون، ولا سيما الأدب، حتّى نضطر إلى اعتماد منهجيةٍ خاصةٍ لترجمتها؟

– أوَليست النصوص الفلسفية ممتزجةً بالأدب وقائمةً على الوحدة بين المعنى والأسلوب؟ أوَليس للأسلوب، في كثيرٍ من الأحيان، دورٌ في توضيح الأفكار وتجلية المبهم منها؟ أوَتُؤثِّر المحافظة على شكل النصّ الفلسفي في أثناء ترجمته تأثيرًا سلبيًّا في سلاسته ومقروئيتـه، ولا سيّما أنّ التعقيد سِمةٌ غالبةٌ في النصوص الفلسفية، وغرابة الأسلوب لن تزيد القارئ إلّا نفورًا وإعراضًا؟

– وهل يمكن اعتماد مقاربة "شعرية الترجمة" لميشونيك مرتكزًا لحل إشكالية ترجمة الفلسفة؟

1. هل تحتاج ترجمة الفلسفة إلى منهجٍ خاصٍّ؟

دأب منظِّرو الترجمة على القول إنّ مترجم الفلسفة يجب أن يكون فيلسوفًا. لكنّنا، بالمنطق نفسه، يمكن أن نقول أيضًا إنّ على مترجم الطبّ أن يكون طبيبًا، والفيزياء أن يكون فيزيائيًّا، وهلم جرًّا.

وقد يبدو هذا المبدأ سليمًا إذا كان مبعثه الحرص على الدّقة في ضبط المصطلحات في أثناء النقل، والإحاطة بالتفاصيل الدّقيقة التي تميّز كلّ تخصصٍ. غير أنّه يدفعنا إلى التساؤل عن جدوى تكوين

المترجمين وتدريبهم على التعامل مع أنواعٍ مختلفةٍ من النصوص. أليس الأجدر أن نختار من بين المتخصصين في فروع العلوم من يشتغل بالترجمة ضمن نطاق تخصصه؟

من الواضح، إذن، أنّ حصر خصوصية ترجمة النصّ الفلسفي في ضرورة تخصص المترجم والدّقة التي تميّز المصطلحات الفلسفية، نظرةٌ سطحيةٌ بلا شكٍّ، لأنّ هذين المعيارين ينطبقان على جميع التخصصات الأخرى. ولا تعني السطحية هنا بالضرورة خطأ هذا التصور، بل قد يكون صائبًا دون أن يرقى إلى الإجابة عن لبّ الإشكال.

إنَّ بحث إرساء منهجيةٍ خاصةٍ بترجمة الفلسفة يستدعي ابتداءً بحث خصوصيتها، أي ما يميّز النصّ الفلسفي عن غيره من النصوص، ومن النصّ الأدبي تحديدًا؛ لأنّ أهم إشكالات الترجمة وأعمقها ترتبط بالترجمة الأدبية.

والواقع أنَّ هذه الخصوصية قد تحوّلت هي أيضًا إلى قضيةٍ فلسفيةٍ تُناقَش ضمنها مناهج البحث في الفلسفة، وخصائصها، ومدى اختلافها عن باقي الفنون والعلوم ولا سيّما الأدب.

وتعود أصول المواجهة بينهما -أي بين الفلسفة والأدب، والشعر على وجهٍ أدقّ -إلى عهد الإغريق. فأفلاطون كان صريحًا وحادًّا في طرده للشعراء من جمهوريته لكونهم يمارسون تجييش العواطف وبثّ الحماسة في عموم أفراد الشعب دون دفعهم إلى التفكير، أي يوهمون العامة بمعرفة أشياء هم في واقع الأمر يجهلونها (Vieillard-Baron, 2012). والمفارقة أنّ عمل أفلاطون نفسه في كتابه **الجمهورية** كان مندرجًا ضمن لونٍ أدبيٍّ يغلب عليه الحوار بين عدَّة شخصياتٍ.

لكنّ مفهوم الأدب ما فتئ يتغير إلى أنْ اتّخذ، مع مطلع القرن الثامن عشر في أوروبا، شكلاً مستقلًّا يُميّزه عن غيره من أصناف الفنون.

ثمّ، في القرن التاسع عشر، عاد النقاش مجددًا بشأن تعريفه ومعايير تصنيفه بسبب امتزاج إشكالات الفلسفة وأسئلتها بالرواية، والشعر، وأساليب البيان، حتى أصبحت الوقود المغذي لكثيرٍ من الإبداعات الأدبية. إلى أن بلغ الأمر حديثًا ببعض المنظِّرين، ومنهم بيار ماشيري، إلى القول إنّ الأدب صار يُضيف إلى الفلسفة وإنّها تحتاجُ إليه أكثر ممّا يحتاج هو إليها (ماشيري، 2009).

ويُوسّع إيفان جابلونكا[1] هو أيضًا دائرة الأدب داعيًا إلى أن تُدرج ضمنه جميع نصوص العلوم الإنسانية والاجتماعية، بالاعتماد على المعايير الآتية: الشكل، والخيال، وتعدّد المعاني، والصوت المتفرد، والتأسيس، والبحث عن الحقيقة (Jablonka, 2014, p. 352).

أمّا نحن العرب، فلعلّ تاريخنا الفكري لم يعرف هذا الجدل على نحوٍ صريحٍ، لكنّنا إذا ما حصرنا المسألة في امتزاج النتاج الأدبي بالمفاهيم والرؤى الفلسفية، أي ما يُعرف بالأدب الفلسفي، فإنّنا نجد عددًا غيرَ قليلٍ من الفلاسفة الأدباء، أو الأدباء الفلاسفة، ابتداءً بأبي حيان التوحيدي وابن طفيلٍ في القرن الرابع هجري، ومرورًا بميخائيل نعيمة وجبران خليل جبران وزكي نجيب محمود وعبد الرحمن بدوي، وانتهاءً بإبراهيم الكوني، وغيرهم كثيرٌ.

وسواءٌ أكانت الفلسفة هي التي ترفد الأدب أم كان الأدب هو الذي يرفد الفلسفة، فالمؤكّد أنّ التداخل بينهما أصبح الآن أوضح من أيّ وقتٍ سبق. أمّا ما يُهمنا في موضوعنا، فهو بحث مسألة ترجمة النصّ الفلسفي في ظلّ هذه التحولات.

ويبدو جليًّا أنّ بحث هذه الإشكالية يجب ألّا يبتعد عن مسألة أنواع النصوص وتقسيماتها، فبتمييزنا لنوع النصّ يُمكن أن نحدّد استراتيجيةً لترجمته.

والملاحظ في أكثر تقسيمات النصوص شيوعًا، ومن ضمنها تقسيم كاتارينا رايس، أنّها لم تُدرج النصوص الفلسفية بوصفها نوعًا مستقلًّا، بل لم تُوضّح لنا أين يمكن إدراجها، فهي تُقسّم النصوص إلى: تبليغيةٍ (informative) كالأخبار والمقالات العلمية، وتعبيريةٍ (experssive) كنصوص الأدب، ودعائيةٍ (appellative) كالإعلانات (Nord, 1991, p. 71).

وقد ناقش رينيه لادميرال هذا التقسيم دون أن يَنتقص من قيمته، ذاهبًا إلى أنّ الغائب فيه هو: "وضعية الاتصال" (situation de communication)، وأنّ تركيزه منصبٌّ على المرسِل والمتلقي (Ladmiral, 1981)، وبذلك يُعدّ قاصرًا عن استيعاب ترجمة الفلسفة التي يعُدّها نوعًا مستقلًّا من الترجمة يجب أن يحظى باهتمامٍ خاصٍّ، إذ يقول: "أعتقد أنّ ترجمة الفلسفة ذاتُ خصوصيةٍ. وأعتقد أنّ من الضروري أن نُضيف، بالتوزاي مع الإضافات التي جاءت بها اللسانيات الحديثة ونظرية الاتصال والشعرية (مثلما يصبو إليه هنري ميشونيك)، ما يُمكن أن يُسهِم في بعث تفكيرٍ نظريٍّ

1 . إيفان جابلونكا (1973): مفكرٌ ومؤلفٌ فرنسيٌّ مختصٌّ بالتاريخ المعاصر.

وعلميٍّ بشأن الترجمة ... يبدو لي أنّ الترجمة الفلسفية جديرةٌ بأن تمارس دورًا ذا فائدةٍ، بل ذا أهميةٍ، في علم الترجمة التطبيقي traductologie appliquée، أي في تكوين المترجمين" (المرجع نفسه).

وانطلاقًا من هذا التصور، قسّم لادميرال الترجمة إلى ثلاثة أنواعٍ هي:

- الترجمة التقنية، غير الأدبية، التي تتعلّق بنصوصٍ محايدةٍ، الغرض منها التبليغ أو الوصف.

- الترجمة الشعرية poétique أو، بتعبيرٍ أشمل، الأدبية.

- الترجمة الفلسفية أو، إجمالًا، ترجمة الخطاب النظري الثقافي.

ويذهب لادميرال أبعد من ذلك عندما يَعُدّ الفلسفة إحدى الركائز الإبيستيمولوجية لعلم الترجمة إلى جانب اللسانيات وعلم النفس (Ladmiral, 2010).

أمّا في سياقنا العربي، فلا مناص من تناول نموذج طه عبد الرحمن لترجمة النصّ الفلسفي إلى العربية، فهو الأكثر عمقًا واستفاضةً في معالجة إشكالية الترجمة والفلسفة من خلال وضعها في السياق التاريخي والحضاري.

يبدأ طه عبد الرحمن بناء نموذجه ببسط أوجه التعارض بين الترجمة والفلسفة، ليعود مرةً أخرى إلى رفع ذلك التعارض وتبيان نسبيته وسطحيته، منتهيًا إلى أنّ الفلسفة فلسفتان: "اتباعيةٌ لا استقلال فيها للأصول ولا للفروع، وهي التي تعارض الترجمة، وفلسفةٌ اتصاليةٌ لا تبعية فيها إلّا في الفروع، وهي التي توافق الترجمة في استقلالها" (عبد الرحمن، 1995، ص295).

وعلى ذلك، يبني طه عبد الرحمن نظريته في ترجمة الفلسفة على رفع التعارض بينها وبين الترجمة من خلال مراعاة ما أسماه "الخصائص التجديدية للفلسفة"، وهي: النموذجية، والقصدية، والاتساعية، والاتصالية (المرجع نفسه، ص299). فإذا ما اعتنى مترجم النصّ الفلسفي بالحفاظ على هذه الخصائص فإنّه يغدو مترجمًا "تأصيليًّا"، وهو المترجم الذي "يستحوذ عليه همُّ الفلسفة" وهو وحده القادر على "النهوض بقدرة المتلقي على التفلسف". ومحصّلة ذلك أن يَنتُجَ من "الترجمة التأصيلية" نصٌّ مستقلٌّ عن الأصل، شكلًا ومضمونًا، يُضاهيه أو قد يفوقه فائدةً وتأثيرًا.

وبذلك يكون طه عبد الرحمن قد تجاوز إشكالية الصراع بين الشكل والمضمون، لينقلنا إلى صراعٍ بين المضمون والمضمون، بين مضمون النصّ الأصل ومضمون النصّ الوصل، والغلبة عنده تكون لهذا الأخير. فضرورة التأصيل، والتجديد، والإبداع في الفلسفة تُبيح للمترجم لا أن

يُغيّر من شكل النصّ فحسب، بل تُبيح له كذلك أن يعدّل من مضمونه؛ لأنّ ممارسة "التفلسف الحي"، وتحقيق الوثبة الحضارية، والوعي الفكري، كلّها أهدافٌ لا يتأتى إنجازها إلّا بسلوك هذا الطريق.

بيد أنَّ الإشكال الذي نرى أنّه لا يزال يحتاج إلى معالجةٍ عميقةٍ هو الذي يتعلّق بالحدود التي يجب رسمها لهذا المنهج حتى لا يتحوّل إلى خيانةٍ وانتحالٍ لشخصية المؤلف بغير حقٍّ.

وكذلك نتساءل عن السبيل إلى تجنب التذرع بالإبداع حجةً لتفادي بعض الصعوبات اللغوية والأسلوبية التي قد تعترض المترجم.

إنّنا نجد تناولًا مقتضبًا لهذه المسألة ضمن ما أسماه طه عبد الرحمن "شروط الاختصار المُهوّن" التي لخّصها في: ضرورة إشباع الكلام، والاستدلال على ضرورة الاختصار، و"عدم الاستغلاق"، إلّا أنّها مبادئ نسبيةٌ قد يختلف تقديرها من مترجمٍ إلى آخر بوصفها تقوم أساسًا على افتراضاتٍ يضعها المترجم بشأن المتلقي ليس في الوسع التثبُّت منها.

لقد انطلق طه عبد الرحمن من استشكال كيفية الوصول إلى الإبداع الفلسفي، وانتهى إلى نتيجةٍ مفادها أنّ الترجمة سبيلٌ لتحقيق ذلك، بشرطِ أن تتّسم بخاصية التأصيل. وبذلك يكون قد أدرج الترجمة الفلسفية ضمن مشروعٍ حضاريٍّ شاملٍ، ولا تعنيه الترجمة إلّا من هذا الباب، أي بوصفها أداةً أكثر منها موضوعًا. فغايتها هي التأسيس لعلمٍ جديدٍ أطلق عليه تسمية "فقه الفلسفة".

أمّا لادميرال فينظر إلى الترجمة الفلسفية، مثلما سبق أن ذكرنا، بوصفها موضوعًا مستقلًّا يُسهِمُ في التأسيس أيضًا لعلمٍ آخر هو "علم الترجمة".

وليس المراد هنا أن نُقيم مقارنةً بين النموذجين، فالفرق بينهما شاسعٌ والمنطلقات ليست متماثلةً. فإذا كان همّ لادميرال منحصرًا في التأسيس لعلم الترجمة وإيجاد حلولٍ مبتكرةٍ لتعليمها، فإنّ همَّ طه عبد الرحمن فكريٌّ وحضاريٌّ يندرج ضمن مشروعٍ متكاملٍ.

إنّنا لا نبتغي في هذا البحث أنْ نشكّك في ضرورة إيلاء ترجمة الفلسفة عنايةً خاصةً، وإنّما كنّا نرمي من وراء السؤال الذي طرحناه في البداية أن نُمهّد لدراسةٍ مقاربةٍ قد تكون متفردةً بطرحها، وهي على قدرٍ من الشمولية والاحتواء يؤهّلها لتقديم أجوبةٍ جديدةٍ وتعديل وجهات النظر التقليدية. ونقصد هنا مقاربة شعرية الترجمة لهنري ميشونيك.

2. ميشونيك مُجيبًا: الحلُّ في "شعريَّة الترجمة":

هنري ميشونيك عالم لسانياتٍ، وفيلسوفٌ، وشاعرٌ، ومترجمٌ فرنسيٌّ (1932– 2009). درّس الأدب الفرنسي واللسانيات سنواتٍ طويلةً في عددٍ من الجامعات الفرنسية.

لقد جعل ميشونيك من التأسيس لنظريةٍ شاملةٍ في اللغة خطّهُ الأكاديمي الثابت. وهي نظريةٌ تحوزُ الترجمةُ فيها قصبَ السبق وتضطلع فيها بدور المراقب والفاحص الذي يختبر صحة الآراء والأطروحات.

ولا يمكن الحديث عن ميشونيك منظِّرًا للترجمة دون الحديث عن كونه مطبّقًا أيضًا لآرائه، بل عن كونه لغويًّا، وشاعرًا، وفيلسوفًا. فهو مفكرٌ كلّيٌّ، إن صح التعبير، اعتنق رؤيةً جامعةً تُعارض التصنيفات والتقسيمات العلمية المؤطِّرة للمعرفة، التي رأى فيها إجحافًا وبترًا لحبل الوصل بين مختلف العلوم ومنعًا لتلاقح الأفكار.

لقد اعتمد ميشونيك على تاريخ الترجمة وآراء إيميل بينفينيست، وسوسير، ونصّ "مهمَّة المترجم La tâche du traducteur" لفالتر بنيامين ، وعلى غيره من المنظِّرين الألمان، مثل هومبولدت، من أجل تأسيس مفاهيمه ونظريته.

وتُبنى مقاربة ميشونيك في الترجمة، التي ذكرنا أنّها تندرج ضمن نظريةٍ جامعةٍ في اللغة، على مصطلحاتٍ وعباراتٍ مفتاحيةٍ، لعلّ أهمّها "شعرية الترجمة" (Poétique du traduire) وهي عنده المنهج الأساس لدراسة الترجمة. فقد عُرف عن هذا المنّظر معارضته لتأسيس علم الترجمة La traductologie علمًا مستقلًّا بذاته، لا ازدراءً للترجمة، فهي عندَهُ تأليفٌ وإبداعٌ، بل لاقتناعه بضرورة دراستها ضمن نظريةٍ شاملةٍ. وهو يشرح ذلك بقوله: "إنّني أقول بِشعريةٍ للترجمة، لا بِعلمٍ للترجمة Traductologie، لثلاثة أسبابٍ" (Meschonnic, 1999, p. 75)، ثمّ راح يُعدّد تلك الأسباب التي نلخّصها فيما يأتي:

أوّلًا. تستلزم الشعرية إدراج الأدب، وبذلك نتفادى مغالطةً كبيرةً في اللسانيات الحديثة تقضي بالفصل بين اللغة والأدب.

ثانيًا. تُكسِبُ "شعريةُ الترجمة" الترجمةَ مكانتَها التي تليق بها ضمن نظريةٍ شاملةٍ للمجتمع.

ثالثًا. الشعرية تُحصّن الترجمة من النزعة البنيوية السيميائية التي تفصل بين الجوهر والتاريخ. ومن المفاهيم الأساسية التي تُبنى عليها المقاربة أيضًا مفهوما الانزياح عن المركز والإلحاق l'annexion

et le décentrement. فالانزياح عند ميشونيك يُمثّل العلاقة النصِّيَّة بين نصَّين في لغتين وثقافتين مختلفتين. أمّا الإلحاق فهو محو تلك العلاقة، أي طمس هويَّة النصّ ركضًا وراء وهمِ أن يبدو النصّ المترجَم طبيعيًّا في اللغة التي تُرجم إليها وعند المتلقي. ولا يستشكل ميشونيك الترجمة من حيث جوهرها وطبيعتها ولا يُؤمن بتعذّرها، بل يرى أنّ مردّ التعذّر إلى خللٍ نظريٍّ، فيقول: "لا وجود لمشكل الترجمة، ولا وجود لمتعذّر الترجمة. ليس هناك سوى مشكل نظرية اللغة langage المعتمَدة ضمن الفعل الترجمي، أدركنا ذلك أم لم نُدركه" (Meschonnic, 2007, p. 38).

ثمّ ينتقل إلى التأسيس لمفهومٍ آخر محوريٍّ هو الشفوية l'oralité. وهو مبدأٌ خالف فيه المفاهيم التقليدية السائدة التي تضع الشفوية في مقابلة الكتابة، بل هي بالأحرى طغيانٌ للإيقاع والنغمية في الملفوظ l'énoncé، ففي ذلك يقول: "الإيقاع والنغمية هما ما يُمكن أن تحمله اللغة المكتوبة من الجسد. إضفاءٌ لصفات الجسد في التعبير المكتوب ... ومنه ينبثق على الفور معيارٌ للقيمة: القيمة في الأدب تجسيدٌ فريدٌ للشفوية في حدودها القصوى. ومِن ثَمَّ، كلُّ نصٍّ مكتوبٍ لا يكون نصًّا إلّا إذا كان إبداعًا لشفويته" (Meschonnic et al., 2013, p. p. 25).

ويجب أن نُنبّه على أنّ الشفوية من منظور ميشونيك، بتداخلها مع الأدب –الذي يضمّ الفلسفة أيضًا –بوصفها سمةً تميّزه من كلّ أنواع الكتابة الأخرى، ليست كما قد نتصور توظيفًا لمفرداتٍ عاميةٍ أو قفزًا سريعًا بين الأفكار دون نظامٍ منطقيٍّ يربط بينها، بل هي محاكاةٌ لإيقاع الكلام المرتبط بالجسد.

ولم ينسُج ميشونيك هذه المفاهيم النظرية بعيدًا عن التطبيق ودون أن يُسقطها على الترجمات التي أنجزها. ففي ترجماته لنصوص التوراة كان همّه أن يحافظ على الإيقاع الداخلي، وألّا يُخضع النصّ الوصل لمنطق اللغة الأصل ضمن ما يُسمّيه عملية الإلحاق L'annexion.

المضمون والشكل: من ثنائيَّةٍ إلى متلازمةٍ منصهرةٍ في نظام الكلام:

لا يُقيم ميشونيك فرقًا بين المترجم الذي يُركّز على نقل المضمون وذلك الذي يهتم بالشكل، فكلاهما من منظوره محصورٌ ضمن نظرية الدليل Le signe. في حين أنّ المطلوب هو ترجمة نظام الكلامle système du discours ، أو ترجمة قصيدة الفكر le poème de la pensée (Meschonnic, 2007, p. 84). هذا المصطلح الذي يبدو غامضًا يرتبط بإيقاع النصّ الناجم عن الشفوية، بالمفهوم الذي سبق أن شرحناه، وهو وحده الكفيل بتجاوز ثنائية الدليل، أي الدّال Le signifiant والمدلولLe signifié ، أو الشكل والمضمون، من حيث إنّه طاقةٌ داخليةٌ للكلام

لا مجرد تواترٍ للّحن أو السجع والقافية. وتتلخّص مهمة المترجم في اكتشاف ما يصنعه الإيقاع وما ينجُم عنه، ثمّ الاجتهاد في نقله إلى النصّ الوصل.

وبذلك يكون هذا المنظِّر قد نسف ثنائية الدّال والمدلول، أو الحرف والروح، أو الصوت والمعنى، ليُؤسّس بديلًا لها مفهوم "المدلولية" (la signifiance)، ومفاد هذا المفهوم الجديد أنّ المعنى هو القيمة التي نمنح العناصر المشكّلة للنصّ إيّاها، "دون أن يُحدّد بدقّةٍ ما تلك العناصر؛ ذلك لأنّ المعنى من منظوره موجودٌ في كلّ مكانٍ من النصّ وعلى المترجم أن يكتشفه ثمّ يسعى إلى نقله"[1].

وهكذا، تغدو الترجمة عند ميشونيك إصغاءً إلى نغماتٍ إيقاعيةٍ لا تصنعها الكلمات، بل تصنعها دلالةٌ تسلسليةٌ une sémantique sérielle، أي استرسالٌ، وعدم انقطاعٍ بين الشكل والمضمون، بين الجسد واللغة. وفي ذلك يقول: "هذا الوضع النظري الجديد يُعدّل فيما يستوجب ترجمته. فلم يعد المطلوب ابتغاء التكافؤ الشكلي -وهو مجرد أثرٍ لنظرية الدليل -المرتبط أيضًا بنقيضه: التكافؤ الديناميكي الذي يقضي بأنّ الصوت والمعنى متّحدان في الدليل. بل إنّ نظام الكلام هو الوحدة في إطار شعرية الترجمة ... وهكذا لم تعد شعرية الترجمة مرادفةً للحرفية مثلما يكرّر ذلك حماة الدليل" (Meschonnic, 1999, p. 175).

الترجمة استرسالًا:

يقول ميشونيك: "أنا أترجم دلالةً تسلسليةً، أترجم إيقاع المسترسل. والمسترسل هو الوحدة عندي" (Meschonnic, 2007, p. 59).

بُنيت مقاربة شعرية الترجمة على رؤيةٍ شموليةٍ ترى في الترجمة استرسالًا، امتدادًا للأدب، وفي الأدب حقلًا واسعًا يضم كلّ نصٍّ يتّسم بالشعرية، أي بالإيقاع، والنّغمية، وكلّها مفاهيم أعاد ميشونيك تشكيلها وتعريفها بحيث لم تعد مقتصرةً على الشعر، فهو يشدّد على ضرورة عدم الخلط بينه وبين الأبيات الموزونة، وعدم الخلط كذلك بين فعل الحكاية والأدب بمفهومه العام.

1 .https://trahir.wordpress.com/2013/09/01/lemieux-mangerel-boulanger/Traduire Meschonnic en anglais, Entretien avec Pier-Pascale Boulanger René Lemieux et Caroline Mangere.

وفي شرحه لمفهوم الاسترسال يقول: "يعمل المسترسل بعيدًا عن مفهوم الأصناف الأدبية: الشعر، والرواية، والمسرح، والنصّ الفلسفي، أو بالضدّ منه. وانطلاقًا من ذلك، يمكن القول إنّ القصيد موجودٌ في الرواية، وفي المسرحية، وحتى في النصّ المسمّى فلسفيًّا، هذا إذا وُجدَ ابتكارٌ للفاعل، وابتكارٌ للتاريخانية. بل إنّ الرواية لا تكون روايةً إلّا إذا حملت بين تضاعيفها القصيد، كما أنّ النصّ الفلسفي ابتكارٌ للفكر لا خطابٌ بشأن الفلسفة" (المرجع نفسه، ص39).

إنَّ عدم الانفصال بين العاطفة والمفهوم هو الذي يصنع القوة والمعنى عند ميشونيك. وبذلك يصبح النصّ الفلسفي مندمجًا ضمن الأدب بمفهومه العام، فما كلّ التقسيمات التي تفصل بين العلوم إلّا أثرٌ سلبيٌّ لنظرية الدليل. وليس الفعل الترجمي هو المتغير، بل المتغير هو النصّ باعتبار علاقته باللغة وباعتبار أثره ونتائجه، ففي ذلك يقول صاحب هذه المقاربة: "لا يختلف فعل الترجمة بين ترجمة وصفة حساءٍ، أو مقالٍ في الفيزياء النووية، أو قصيدةٍ، أو روايةٍ. وإنّما الوصفة، والمقال، والقصيدة، والرواية كلّها ليست متموضعةً في اللغة بالكيفية نفسها" (Meschonnic, 1999, p. 102).

يعود الاختلاف بين النصوص، إذن، إلى أنّ الخطاب العلمي ينزع إلى التميّز عن اللغة ما أمكنه ذلك، فالمهم هو الموضوع. أمّا في الأدب، فالأولوية تكون للخطاب بشأن اللغة ممّا يُنتج طغيانًا للإيقاع والنغمية. وينظر ميشونيك إلى قضايا الترجمة نظرةً لا تفصلها عن قضايا الأدب، واللغة، والمجتمع، وكلّها تصنع مفهوم الشعرية الذي بنى عليه مقاربته.

3. شعريَّة النصِّ الفلسفيّ:

الفلسفة أدبٌ إذن، والأدب فلسفةٌ، ولا تعارض بينهما. وبهذه النظرة، التي ذكرنا ونكرّر أنّها اتّسمت بشموليةٍ قلّ نظيرها، لم ير ميشونيك في ترجمة النصّ الفلسفي إشكاليةً منفصلةً عن الإشكالية العامة للترجمة. كلّ ما في الأمر أنّ "ترجمة الفلسفة تُبرِز تأثيراتٍ خاصةً للمنهج السائد المعتمِد على ثنائية الدليل".

غير أنّ هذا التوجّه لم يمنعه من أن يعقد محورًا كاملًا في كتابه **شعرية الترجمة** *Poétique du traduire* لمعالجة قضية ترجمة النصّ الفلسفي، منتهجًا في ذلك طريق التحليل والنقد من أجل التأسيس لمقاربته ومعارضة الطرائق السائدة في الترجمة ومناهج تعليمها. فالتنظير لا ينفصل البتّة عن التطبيق عند هذا المنظِّر، ولذلك استند إلى تجربته في الترجمة أوّلًا، ثمّ إلى دراسة عدّة ترجماتٍ لنصوصٍ فلسفيةٍ ونقدها. وكان مبتغاه في ذلك هو بحث العلاقة بين الشعرية والكتابة الفلسفية

من خلال ما تكشفه الترجمة أو تخفيه في كثيرٍ من الأحيان. فرهان الترجمة الفلسفية عنده يقوم على اكتشاف نظرية اللغة التي يعتمدها المترجم.

ويمكننا أن نرسم صورةً لرؤية ميشونيك للترجمة الفلسفية من خلال النّقد الذي وجّهه إلى ترجمة بيار كوزا لكتاب *Introduction à l'œuvre sur le Kavi* لفون هومبولدت (المرجع نفسه، ص446). وقد جاءت أغلب ملاحظاته في شكل آراءٍ تنتقد "ما هو كائنٌ" تاركًا للقارئ استنتاج "ما يجب ألّا يكون". وها نحن أُولاءِ نلخّصها فيما يأتي:

- تقوم الترجمة الفلسفية السائدة، كغيرها من أنواع الترجمة، على إغفال ما يفعله النصّ، أي أثره، لا في المتلقي فحسب، بل كذلك من خلال ما يُضيفه النصّ إلى اللغة، والفكر، والأدب، وكلّها حقولٌ ممتدةٌ ومتصلٌ بعضُها ببعضٍ. غير أنّ المترجم غالبًا ما تستحوذ عليه النزعة البراغماتية المستحكمة والمهيمنة في مجال الفلسفة على وجه الخصوص، بوصفها الموجّه الرئيس لمناهج التفكير والبحث في العلوم كافةً، وهي نزعةٌ ترنو دائمًا إلى اصطفاء الأفكار وتعديلها بما يخدُم مصلحة القوى المسيطرة ثقافيًّا، ولو تطلّب الأمر لَيَّ عنق النصّ.
- يرتبط هذا المساق العام بعمليةٍ أخرى يسميها ميشونيك "العقلنة" (**La rationalisation**) أي جعل النصّ المترجَم يبدو معقولًا ومفهومًا، وإن كان في الأصل خارجًا عن المألوف ومندرجًا ضمن وجهة نظرٍ غير تلك المُتَعارَفَة.
- يميل مترجم الفلسفة إلى إضفاء رطانةٍ فلسفيةٍ تقنيةٍ على النصّ الوصل بافتراض أنّه لا يملك "لغته الخاصة"، ممّا يسلب النصّ الفلسفي شعريته. إذ يسعى المترجم في كثيرٍ من الأحيان إلى استبدال الكلمات البسيطة المعبّرة عن أشياء ماديةٍ بمصطلحاتٍ مجرّدةٍ مصوغةٍ على نمطٍ واحدٍ حتّى يسهل تصنيفها ضمن أُطرٍ معيّنةٍ. ويسوق ميشونيك مثالًا ذلك ترجمة عنوان كتاب هومبولدت *Die geistige Entwicklung des Menschengeschlechts*، أي **التطور الروحي للنوع البشري**، الذي تحوّل في الإنجليزية إلى *Intellectual Development*، أي **التطور الفكري**، وهذا ما يصفه ميشونيك بالعنوان "العلمي" على شاكلة كتب بياجيه في علم النفس.
- تُسلّم أغلب الترجمات الفلسفية بفكرةٍ مفادها أنّ المعنى منحصرٌ في الجانب التقني، أي في المصطلحات، وما عدا ذلك فهو من الأدب ويندرج ضمن أسلوبيةٍ لا علاقة لها

بالمفهوم، ومن ثَمَّ يمكن إغفالها والتركيز على نقل المعنى. لكنّ ميشونيك يعارض هذه الرؤية ويذهب إلى أنّ النصّ الفلسفي يجب أن يمتلك شعريةً وإيقاعًا خاصًّا به، وإلّا فلن يعدو أن يكون وصفًا للفلسفة وخطابًا بشأنها. ومن هذا المنظور، فإنّ أيّ مساسٍ بشكل النصّ سيكون بلا ريبٍ مساسًا بالمعنى. يقول ميشونيك في كتابه *Ethique et politique du traduire*، أي **أخلاقية الفعل الترجمي وسياسته**: "بعبارةٍ أخرى، ما ينبغي ترجمته هو ما يفعله النصّ لا ما يقوله فحسب، أي ما يتجاوز ترجمة المعنى ليبلُغ ترجمة القوة والوجدان" (**Meschonnic**, 2007, p. 55). ويبدو لنا أنّ هذه المقولة، على قِصَرها، تُلخص بعمقٍ مقاربة شعرية الترجمة التي ترى أنّ الاختلاف الحقيقي بين النصوص لا يقوم على مضامينها بقدر ما يقوم على أثرها، وقوّتها، وما تُحدثه من تغييراتٍ في الفكر، وفي اللغة، وفي المتلقي، وعلى الترجمة أن تنقل كلّ ذلك. فالنصوص تختلف إذن باختلاف العلوم والمعارف، لكنّها تلتقي في الأثر والقوة، والجامع بينها هو تلك الشعرية المرتكزة على الإيقاع، والنغمية، والاسترسال الذي ينسج حبال الوصل بين مختلف عناصر النصّ حتى يغدو الشكل والمضمون وحدةً متماسكةً.

4. المنتهى والمآلات:

إنَّ المتأمل في الدراسات والبحوث التي تُنجَز في الترجمة وقضاياها ليجد عددًا منها يَغفُلُ عن كون مصطلح الترجمة لفظًا جامعًا وحمّالًا لمعانٍ مختلفةٍ. فقد ينحصر معنى الترجمة وتتِم مهمتها بمجرّد إيجاد مكافئاتٍ للكلمات والمصطلحات، فيَصل المعنى دون لُبسٍ. أو تكون عمليةً ذهنيةً إبداعيةً تستهدف التأصيل، والبناء الفكري، ودفع المتلقي إلى إعمال فكره، كالترجمة في مجال الفلسفة.

ومن ثَمَّ، لا يجوز للباحث أن يعالج إشكاليات الترجمة دون أن يُفكّك، ويخصّص، ويدقّق، فلكلّ مجالٍ خصوصيته، ولكلّ متلقٍّ مطلبه، والتعامل مع النصوص "الكبرى" يختلف بلا ريبٍ عن التعامل مع النصوص البراغماتية. وكذلك لا يصحُّ التذرُّع بمبدإ تعدّد الوظائف في النصّ الواحد للقول إنّ ترجمة النصّ الفلسفي يجب أن تتمّ تمامًا مثل ترجمة النصّ الأدبي الذي تطغى عليه العاطفة والتعابير الوجدانية. ذلك لأنّ وظائف النصّ مهما تعدّدت، فإنّنا سنجد دائمًا وظيفةً غالبةً تسِمُه وتُهيمن عليه. والنتيجة بالضرورة هي اختلاف الحلول بحسب المتغيرات التي يجب أن ينتبه إليها المترجم ويدرسها بدقةٍ.

زِد على ذلك أنّ حاجتنا إلى منهجيةٍ شاملةٍ في الترجمة ليست مسوِّغًا لإغفال التمايز بين النصوص، وتباين الإشكالات التي تُحتّم على الباحث في كثيرٍ من الأحيان أن يعتمد منهج التفكيك والتخصيص بعيدًا عن التعميم المضلّل.

كان هذا انطباعنا الأوّل عن موضوع ترجمة الفلسفة وأجوبة ميشونيك التي تبدو أولَ وهلةٍ معمّمةً وغير دقيقةٍ. لكنّنا بعد أن تعمّقنا في فهم المبادئ والخلفيات التي يُقيم عليها مقاربته، وجدنا أنّها بعكس ذلك تمامًا تنزع إلى الدّقة والتخصيص وتستند إلى فلسفةٍ مبنيةٍ على قوة الاستدلال والاستنباط. ولعلّ ذلك سببٌ لملاءمتها أن تكونَ مرتكزًا لترجمة النصوص الفلسفية. إلّا أنّ هذا التصور يحتاج إلى مزيدٍ من الدراسة والتطبيق حتىّ يُثبَتَ.

وقد لحظنا أيضًا، بعد عناءِ بحثٍ وتحقيقٍ، أنّ مقاربة ميشونيك في الترجمة مُتمنّعةٌ وصعبة الولوج، فهي لا تُسلم نفسها للباحث طواعيةً. ومردُّ ذلك لا إلى صعوبة المصطلحات أو تكلّف الغموض والإبهام، بل مردُّهُ إلى حاجة الدارس إلى أن يكون مطّلعًا على أهم النظريات والمفاهيم الفلسفية واللغوية التي يرتكز عليها صاحب المقاربة، أو حتّى تلك التي ينتقدها ويسعى إلى دحضها. وأهَمُّ من ذلكَ أسلوبه الفريد في كتاباته أو ترجماته، المتّسم بالجمع بين النظرية والتطبيق، والنقد والتأسيس، والتوظيف الجديد لمفاهيم الشفوية والإيقاع، والالتحام والانسجام بين اللغة، والترجمة، والفلسفة.

لكنّ الحفر الفكري في هذه النظرية الجامعة مثمرٌ ويُكلّل في النهاية بالحصول على أجوبةٍ لا ندعي أنّها تُنهي الجدل، فذلك يُنافي طبيعة المبحوث، إلّا أنّها تمنح المترجم نظرةً أكثر شموليةً تُمكّنه من سبر أغوار النصّ واكتشاف العناصر التي تصنع المعنى.

أمّا ما يتعلّق بخصوصية ترجمة النصّ الفلسفي، فمِن الواضح أنّ "شعرية الترجمة" لا تعالج ترجمة الفلسفة بمعزلٍ عن القضايا العامة للترجمة الأدبية. فالأدب من منظورها يضم الفلسفة، وكلاهما ابتكارٌ وإبداعٌ. وبذلك نخرج من الثنائيات المغلقة التي تحُدّ من حرية المترجم. ويتمّ ذلك أوّلًا من خلال مفهوم الإيقاع le rythme المجيب عن سؤال ترجمة المعنى أو الشكل. فالمطلوب في أثناء الترجمة هو اكتشاف "حركة اللفظة في الكلام" ثمّ نقلها إلى اللغة الوصل؛ لأنّ الإيقاع يُشكّل قوة الكلمة، وهو الذي يمنح المعنى.

ثمّ يُضيف ميشونيك مفهومًا آخر هو مفهوم القيمة la valeur الذي يسمح أيضًا بتجاوز ازدواجية الدليل المنتجة لثنائية المضمون والشكل، أو الحرف والروح. فالمنشود في أثناء الترجمة يجب أن يكون نقل قيمة الكلمة إلى اللغة المُترجَم إليها، أي ما تُحدثه من أثرٍ بتفاعلها مع النصّ كله. إنّ المعنى لا يختبئ في الكلمة أو الجملة، بل هو منثورٌ بين تضاعيف النصّ في مجمله. المعنى موجودٌ في كلّ مكانٍ. تلكم هي النتيجة التي انتهى إليها ميشونيك بعد طول تأملٍ وممارسةٍ.

وبالاعتماد على هذا المبدإ، الناقل للوحدة في الترجمة من الكلمة إلى مسترسلِ الإيقاع والنغمية، سيتمكّن المترجم من تجاوز الحرفية -ذلك الوصف الّذي ألصقه بعض الناقدين بميشونيك- لينطلق حرًّا في إبداعه، والضابط في ذلك بحثه عن المعنى المرتبط بإيقاع النصّ. ولعلّ ذلك ما قصده إيتكيند -وهو من أنصار الشعرية أيضًا- عندما كتب يقول: "إنّ المترجم الذي يتماهى مع كاتب النصّ الأصل لا ينتابه تُجاه النصّ شعورٌ بالعجز فحسب، بل يتحوّل ذلك فجأةً إلى شعورٍ بالحرية. هي الحرية نفسها التي يُوظّفها الشاعر... باعتبار أنّ الترجمة هي، قبل كلّ شيءٍ، فن التضحية بأشياءَ محدّدةٍ، ثمّ تعويضها باكتشاف أشياءَ أخرى. يشعر المترجم المبدع، في حدود القيود المفروضة عليه، أنّه سيِّدُ كلّ العمليات التي يُنجزها، أي سيِّدُ النصّ" (Etkind, 2008, p. 54).

عجزٌ، فتحررٌ، ثمّ سيادةٌ. هكذا ينتقل المترجم من حالٍ إلى حالٍ، لكنّ السؤال كلّه يكمن في كيفية ذلك الانتقال. ما الذي يحدث، أو يجب أن يحدث، حتّى ينعتق المترجم من الثنائيات المغلقة والمبتذلة التي تضعه أمام خيارين لا ثالث لهما: إمّا أن يهتم بشكل النصّ، وإمّا أن يهتم بمعناه.

الجواب عند ميشونيك هو سلوك الطريق الثالث في رحلةٍ للبحث عن العناصر المشكّلة للمعنى، عن قيمة النصّ، إيقاعه ونغميته، ونظام كلامه، وأثره وتأثيره. بذلك يغدو المترجم سيِّدًا.

المراجع العربيَّة:

- عبد الرحمن، طه. **فقه الفلسفة: الفلسفة والترجمة**، الجزء الأول. الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 1995.

- ماشيري، بيار. **بم يفكر الأدب: تطبيقاتٌ في الفلسفة الأدبية**. ترجمة جوزيف شريم. ط1. بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2009.

المراجع الأجنبيَّة:

- Arppe, Tiina, "De la traduction de la philosophie", *Traduire*, 227, 2012, 29.34–

– Etkind, chez Guidère, Mathieu, *Introduction à la traductologie*, Bruxelles, Edition DE Boeck, 2008.

– Guidère, Mathieu, *Introduction à la traductologie, penser la traduction: Hier, Demain. Aujourd'hui*, Bruxelles, De Boeck, 2004.

– Jablonka, Ivan, *L'histoire est une littérature contemporaine: Manifeste pour les sciences sociales*, Paris, Le Seuil, coll. La librairie du XXIe siècle, 2014.

– Jean–Louis Vieillard–Baron, "Littérature et Philosophie", Presses Universitaires de France, *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 20121/ Tome 137, ISSN 00353833–.

– Ladmiral, J.R., "Éléments de traduction philosophique", In *Langue française*, n°51, 1981. La traduction. pp. 1934–.

– Ladmiral, J.R., "Formation des traducteurs et traduction philosophique", *Meta*, 50 (1), 2005, 96–106.

– Lemieux, René et Caroline Mangerel, 2013, "Traduire Meschonnic en anglais – entretien avec Pier–Pascale Boulanger", Trahir, [En ligne] https://trahir.wordpress.com/2013/09/01/lemieuxmangerel–boulanger/.

– Meschonnic, Henri, *Ethique et politique du traduire*, Paris, Verdier 2007.

– Meschonnic, Henri, *Poétique du traduire*, Verdier, Paris, 1999.

– Meschonnic, chez Vrinat– Nikolov Marie et Maurus Patrick, *Traduire le texte monde*, Revue Plume, N°17, 2013.

– Nord,Christiane, *Text analysis in translation,* Amesterdam, Rodopi,1991.

– Vieillard–Baron, J., "Littérature et philosophie". *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, tome 137(1), 2012, 313–. doi:10.3917/rphi.121.

الجلسةُ السادسة

مُعجَمِيّات

- القواميسُ السِّياقيَّةُ الأُحاديَّةُ والثُّنائيَّة. رفعت عطفة.
- المُعجَمُ والترجمةُ: الواقعُ والمُتَوَقَّع. حسن حمزة.
- معجمُ الدوحةِ التاريخيُّ وأثَرُهُ في كشفِ أخطاءِ الترجمةِ الناجمةِ عن تحميلِ النصِّ القديمِ معنًى حادثًا: مَعاني القرآنِ بالتركيَّةِ نموذجًا. عبد الجواد حردان.
- المُعجميَّةُ المعتمِدَةُ على المُدَوَّناتِ الحاسوبيَّة: دراسةٌ في مُعجَم الدّوحة التاريخيِّ لِلُّغةِ العربيَّة. شهرزاد خلفي.
- دورُ المُدَوَّناتِ النصِّيَّةِ في بناءِ المَعاجمِ السياقيَّة ورِهاناتها المعرفيَّة والرقميَّة. خالد اليعبودي.
- دورُ التعبيراتِ المتعدِّدةِ المُفرَداتِ في تقليصِ الغُموضِ الدّلاليِّ وتجويدِ الترجمةِ الآليَّة. عزّالدين غازي.

القواميسُ السِّياقيَّةُ الأُحاديَّةُ والثُّنائيَّة

رفعت عطفة

كاتبٌ ومترجمٌ سوريّ

من خلال تجربتي في الترجمة، التي تقارب اثنتين وأربعين سنةً، من الإسبانية إلى العربية ومن العربية إلى الإسبانية أستطيع أن أقول إنّه لم يكن في المرحلة الأولى من تعلّمي قواميسُ ثنائيةٌ إسبانيةٌ–عربيةٌ ولا عربيةٌ–إسبانيةٌ، وكنتُ وكنّا، كما أعتقد، نحن الطلاب الذين ذهبنا للدراسة في إسبانيا نعتمد على القواميس الإنكليزية–العربية والفرنسية–العربية بعد العودة إلى القواميس الإسبانية–إنكليزية والإسبانية–الفرنسية. ولأنّ تلك القواميس لم تكن تامّةً، كنّا نعتمدُ على قواميس المعاني والمرادفات الإسبانية، وكان هذا عملًا شاقًّا يأخذ منّا الكثير من الوقت. ثمّ، بعد أن تخرّجنا وعدنا إلى بلداننا ودخل بعضنا مجال الترجمة، كنّا نجد أنّ القواميس الإسبانية والموسوعات الإسبانية لم تكن كافيةً أيضًا؛ فالآداب، ولا سيّما الرواية والمسرح والقصّة، تستمدّ لغتها من الناس، من الشارع، ولغة الشارع في العادة لا تحتويها القواميس، لذلك كانت اللغة الأدبية سابقةً دائمًا للغة القواميس والموسوعات بتمثّلها لتلك اللغة. وكانت الأكاديمية الملكية الإسبانية للغة تُدخِل بين حينٍ وآخر مفرداتٍ جديدةً. وكذلك كانت تفعل القواميس والموسوعات، التي كانت تُضطرّ إلى أن تُصدر بين مدَّةٍ وأخرى ملحقاتٍ بالكلمات والمصطلحات الجديدة التي دخلت اللغةَ بعد صدور طبعتها الأخيرة.

وفي بلداننا، لم تكن تتوافر تلك القواميس ولا تلك الموسوعات الأجنبية على نحوٍ ميسّرٍ، لذلك كنتُ أُضْطَرُّ إلى أن أُرسل قائمةً بالكلمات التي لم أعثر عليها في القواميس والموسوعات المتوافرة

لديّ، والتي سرعان ما كانت تشيخُ، إلى أصدقائنا في إسبانيا. لكن لأن الرقابة على الرسائل كانت تستغرق في بلداننا وقتًا طويلًا، كانت رسائلنا إلى الأصدقاء تتأخّر دهرًا في الوصول إليهم وكذلك رسائلهم إلينا، وكانت أحيانًا لا تصل أو إذا وصلت فإنّها تصل متأخّرةً أو مع أسفٍ من الأصدقاء لأنّهم لم يعثروا على معنًى لكلّ تلك الكلمات أو لبعضها.

إنَّ لغة أيّة أمّةٍ لا ترتقي إلا عندما تزداد حاجات أبنائها في مجالات الحياة كلّها فتزداد الحاجة إلى التعبير عنها، فتأتي بالكلمات المعبرة عن هذه الحاجات. والعربيّة قُيِّضَ لها مع مجيء الإسلامِ وانتشارهِ أن تُصبح لغةَ الحضارة الرئيسة عدَّةَ قرونٍ، ومن ثَمَّ صارت في وقتها لغةَ التعبير الفاعلِ في مجالات المعرفة كافةً. وأدرك الباحثون العرب والمسلمون أهمّيّةَ أن يعكفوا على تدوين هذه اللغة ويضعوا قواميسَ لمفرداتها ومعانيها ومصطلحاتها. وكانوا أوّل من أخذ معنى المفردات من خلال سياقات الكلام، شعرًا ونثرًا وقرآنًا.

صحيحٌ أنّهم لم يؤلفوا معاجمَ سياقيةً خالصةً، لكنّهم ضمَّنوا قواميسهم أمثلةً سياقيةً بامتيازٍ. وأجرؤ على القول إن تفاسير القرآن الكريم يمكن عدُّها قواميسَ سياقيةً للمفردات الواردة فيه، حيث يختلف معناها من سياقٍ إلى آخر. ولنأخذ مثلًا باب الأفواه كما وردت في كتاب **نزهة الأعين النواظر في علم الوجوه والنظائر** لابن الجوزيّ، الذي يقول: "الأفواه: واحدها فمٌ. وأصل الفم فَوهٌ على وزن فَوز. والفَوَهُ: سعَةُ الفم. يُقال: رجلٌ أفوه، وامرأةٌ فوهاء، ويُقال: فاهَ الرجلُ بالكلام يَفُوه، إذا لفظ به. والمُفَوَّهُ: القادر على الكلام. وأنشدوا[1]:

قَـد يَـخـزُنُ الـوَرِعُ التَّـقِـيُّ لِسـانَهُ ... هَـذرَ الـكَلامِ وَإِنَّـهُ لَمُفَـوَّهُ

وذكر بعضُ المُفسّرين أنّ الأفواه في القرآن على وجهين، أحدهما: الأفواه المعروفة التي واحدها فمٌ، ومنه قوله تعالى في إبراهيم: {فَرَدُّوا أَيدِيَهُمْ في أفواهِهِم} [(**القرآن الكريم**، "سورة إبراهيم"، الآية: 9)] ومعناه: أنّهم قصدوا إسكات الرسل بِلغوِهِم. والثاني: الألسُن، ومنه قوله تعالى في آل عمران: {يَقولونَ بِأفواهِهِم ما لَيسَ في قُلوبِهِم} [(**القرآن الكريم**، "سورة آل عمران، الآية 167)]، أي: بألسنتهم. وسُمّي اللسانُ بذلك لمكان المجاورة والسبب كما سمّي العقل قلبًا في قوله تعالى:

---

1 . نُسِبَ إنشادُ البَيتِ معَ بَيتَيْنِ آخَرَيْنِ يَلِيانِهِ في كِتابِ **المُجالَسَة وجَواهِر العِلم** لأَبي بَكرٍ الدِّينَوَرِيِّ (ت. 333هـ): 6/ 115 –تحقيق أبي عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان. ط1. البحرين: جمعيَّة التَّربية الإسلاميَّة، وبيروت: دار ابن حزم، 1419هـ/ 1998م –إلى أَحمَدَ بنِ يوسفَ صاحبِ أبي عُبَيدٍ، وقَد جاءَتْ كلمةُ "هَذرَ" فيهِ بِصيغةِ "حَذَرَ" وهيَ أَولى وأَكثرُ مُوافَقَةً مِن حَيثُ التَّركيبُ والمعنى. [المُحَرِّر]

{إنَّ في ذلِكَ لَذِكرى لِمَن كانَ لَهُ قَلْبٌ} [(**القرآن الكريم**، "سورة ق"، الآية 37)]، أي: عقلٌ؛ لأنّ القلب ظرفٌ للعقل. وقد ألحق بعضُهم وجهًا ثالثًا فقال: والأفواه: الكلامُ. ومنه قوله تعالى: {يُريدونَ لِيُطفِئوا نورَ الله بِأفواهِهِم} [(**القرآن الكريم**، "سورة الصفّ"، الآية 8)]، أي: كلامهم" (ابن الجوزيّ، 1987، صص94-95).

ولنأخذ مثلًا ثانيًا باب السماء من الكتاب نفسه: "السماء في اللغة: اسمٌ لكلِّ ما علا وارتفع. وهو مأخوذٌ من السموّ، وهو العلوّ، يُقال: سما بصرُهُ، أي: علا، وسما لي شخصٌ، ارتَفَع حتى اسْتَثْبَتُّهُ. وسماوة الهلال وكلِّ شيءٍ: شخْصُه. والسُّماةُ: الصيادون وقد سَمَوا واسْتَمَوا، إذا خرجوا للصيد. وذكر بعض المفسّرين أنّ السماء في القرآن على خمسة أوجهٍ. أحدها: السماء المعروفة. ومنه قوله تعالى في البقرة: {ثُمَّ استَوى إلى السَّماءِ فسَوّاهُنَّ سَبعَ سَمواتٍ} [(**القرآن الكريم**، "سورة البقرة"، الآية 29)]، وفي التغابن: {خَلَقَ السَّمواتِ والأرضَ بِالحَقِّ} [(**القرآن الكريم**، "سورة التغابن"، الآية 3)]، وفي الذاريات: {وفي السَّماءِ رِزقُكُمْ} [(**القرآن الكريم**، "سورة الذاريات"، الآية 22)]، وفيها: {والسَّماءَ بَنَيناها بِأَيْدٍ} [(**القرآن الكريم**، "سورة الذاريات"، الآية 47)]. والثاني: السَّحاب. ومنه قوله تعالى في الحجر: {فَأَنْزَلْنا مِن السَّماءِ ماءً فَأَسقَيْناكُموهُ} [(**القرآن الكريم**، "سورة الحجر"، الآية 22)]. والثالث: المطر. ومنه قوله تعالى في نوح: {يُرسِلِ السَّماءَ عَلَيكُم مِّدرارًا} [(**القرآن الكريم**، "سورة نوح"، الآية 11)]. والرابع: سقف البيت. ومنه قوله تعالى في الحجّ: {فَلْيَمْدُدْ بِسَبَبٍ إلى السَّماءِ} [(**القرآن الكريم**، "سورة الحجّ"، الآية 15)]. والخامس: سقف الجنّة وسقف النار. ومنه قوله تعالى في هود: {خالِدينَ فيها ما دامَتِ السَّمواتُ والأرضُ} [(**القرآن الكريم**، "سورة هود"، الآية 107)]، في قصّة أهل الجنّة وأهل النار" (ابن الجوزيّ، 1987، صص158-359).

وفي العصر الحديث، كان على مجامع اللغة العربية أن تؤدّي دورَ المتابعة اليومية لحركة اللغة في الصحافة والآداب والعلوم والمهن، كما في الشارع، في جميع أقطار الوطن العربي. لكنّ هذا، بحسب معرفتي المحدودة لا يحدث، وإن حدث فهو لا يحدث بالسرعة المطلوبة وعلى نحوٍ منتظمٍ ومتواصلٍ، وهذا يُبقي لغتَنا قاصرةً عن مواكبة اللغات الأخرى، فاللغة تَلِدُ وتُربّي أبناءها الذين يشبُّون ويشيخون، بعض هؤلاء الأبناء يموتُ باكرًا وبعضهم يُعَمَّر طويلًا، وآخرون يموتون ويفارقون الحياة فلا يبقى منهم غير الذكرى، يبقى في الوثيقة، تمامًا كما تبقى أسماؤنا بعد موتنا.

والتأليف المعجمي الثنائي مع العربية قديم جدًّا في شبه الجزيرة الإيبرية، بعضه جاء لاتينيًّا-عربيًّا، وهو يعود بحسب بعض الدارسين إلى القرن الحادي عشر الميلادي مثل *Glossarium*

Vocabularium aravico-lainum e، كما يقول فرانسيسكو كودِرا و *latinoarabicum lainnum-arabicum* الذي يعود إلى القرن الثالث عشر الميلادي. وجاء أوّل قاموسٍ إسبانيٍّ-عربيٍّ معروفٍ في بداية القرن السادس عشر بعنوان *Vocabulista arauigo en letra castellana* تأليف بِدرو دِ ألكالا، وذلك للحاجة الماسّة إلى التواصل مع المسلمين المتحوّلين إلى المسيحية. لذلك جاءت العربية التي يعتمدها المؤلف في قاموسه، بحسب المطلعين والدارسين، هي العربية الدارجة آنذاك في الأندلس. وهذا ما يشكل أهميةً كبيرةً لدراسة تاريخية الكلمات الواردة فيه وتطوّرها.

وعلى الرغم من أنّ العرب لم تنقطع علاقتهم بإسبانيا وباللغة الإسبانية، من حيث العلاقة بين شبه الجزيرة الإسبانية وبعض بلدان المغرب العربي مثل المغرب والصحراء الغربية، ومن حيث الهجرة الكبيرة للعرب من سوريا ولبنان وفلسطين على وجه الخصوص إلى بلدان أمريكا اللاتينية منذ أواسط القرن التاسع عشر، إلّا أنّ الاهتمام بتأليف قواميس عربية-إسبانية وإسبانية-عربية حديثةٍ لم يبدأ إلا في مرحلة السبعينيات، حين بدأ الكثيرُ من الطلاب العرب ولا سيّما طلاب المشرق العربي، سورية والأردن ولبنان وفلسطين، يتوجّهون إلى إسبانيا ليدرسوا فيها الاختصاصات كافّةً.

في بداية العقد السابع من القرن المنصرم إذَن بدأ الاهتمام بوضع قواميس إسبانية-عربية وعربية-إسبانية، وكان أوّل من فعل ذلك، بحسب علمي، هو المستعرب الكبير فِدِريكو كورّيينتِ كوردوبا، الذي وضع قاموسين: قاموس إسباني-عربي، وقاموس عربي-إسباني، لكن الحصول عليهما لم يكن سهلًا، فالطبعة الأولى كانت محدودةً وتوزيعها ليس جيّدًا، فقد صدرت عن مركزٍ رسميٍّ هو المعهد العربي الإسباني الإسباني آنذاك. تلاه خوليو كورتِسْ الذي وضع قاموسًا عربيًّا-إسبانيًّا. وتُعَدّ أعمال هذين المستعربين القاموسية، في اعتقادي، من أهم الأعمال المعجمية التي ظهرت باللغتين العربية والإسبانية في القرن المنصرم وفي هذا القرن. وظهرت بعدها قواميس كثيرةٌ، بعضها مهمٌّ، لكنّها في مجملها لا تَشمَلُ كلَّ ما يحتاج إليه المترجم.

لكن لم تكن هناك قواميس سياقيةٌ عربيةٌ-إسبانيةٌ وإسبانيةٌ-عربيةٌ، بالمعنى الحقيقي، إلا بعد الثورة الرقمية. فقد بدأت تظهر القواميس بكلّ أنواعها وبكلّ اللغات تقريبًا ومنها القواميس الرقمية السياقية. وتُعَدّ هذه القواميس ضروريةً جدًّا في كلّ مجالات الحياة. لكن ما لفت انتباهي، للأسف، أنّ هذه القواميس ليست دقيقةً في ترجماتها أو أنّها ناقصةُ السياق، وأنّها حين تترجم نصًّا سياقيًّا لا تشير إلى مصدره، فتأتي الترجمة مشوشةً وربّما غير دقيقةٍ أحيانًا كثيرةً. لا أدري لماذا يحدث

هذا، لكن يبدو أنّ العاملين فيها غير متخصّصين أو أنه لا توجد لجنة إشرافٍ ومتابعةٍ ومراجعةٍ لها منهجٌ للعمل والتصويب.

من هذه القواميس أو المعاجم التي ظهرت بعد الثورة الرقمية معجما **المعاني** و**رِفرسو**، اللذان بحسب ما علمتُ يوجد ممثلون لهما في هذا المؤتمر. وأرجو أن يُبيّنوا لنا المنهج الذي يتبعونه في وضع معجمَيهِم؛ إذ إنّني وجدتُ من خلال رجوعي إلى هذين المعجمين أنّ العملين يعتورهها الكثير من العيوب.

فلنأخذ كلمةً لا على التعيين، ولتكن كلمة (ataque)، فهذه الكلمة في اللغة الإسبانية هي مصدرٌ من الفعلِ (atacar) "هَجَمَ"، وكان يجب أن تكون هذه الكلمة أوّل كلمةٍ ترد، لكنّهم يُقدّمون عليها كلماتٍ لها معانٍ ليست لها تمامًا مثل كلمة "اجتياح" التي معناها الأساسي في الإسبانية (invasión). ثم ينتقلون من صيغة المصدر إلى صيغة الفعل مع أنّه مصدرٌ كما قلنا، فيقولون: "اِعْتَوَر"، ليعودوا بعدها إلى صيغة المصدر فيترجمونها: "اعتِداء"، ومع أنّ الهجوم يمكن أن يكون اعتداءً إلا أنّ كلمة "اعتداء" معناها بالإسبانية (agresión)، ثم يعودون إلى استخدام صيغة الفعل فيترجمونها "كَسَع"، أي ضربه من خلف.

ويترجمونها أيضًا بصيغة الحاضرِ المنصوبِ والأمرِ، وهذا صحيحٌ، لكن دونَ أيّة إشارةٍ إلى أنّه حاضرٌ منصوبٌ أو إلى أنّه فعلُ أمرٍ.

وسياقيًّا، تأتي في القاموس أو المعجم نفسه على الشكل الآتي:

"هجومة على الحاكم كان مثل هجومة على مجلس الشيوخ وشعب روما".

"Su ataque al gobernador es un ataque al senado y al pueblo".

ترجمة الأفلام

المصدر كما يظهر تحت الجملة هو "أفلامٌ" بالجمع. فهل هي أفلامٌ أو هو فيلمٌ؟ وما هذا الفيلم؟ لا ندري. ونجد خطأً مطبعيًّا وقع مرّتين في كلمة "هجومه" حين وُضِعَت "هجومة".

والترجمة المقبولة هي: "هجومه على الحاكم هجومٌ على مجلس الشيوخ وعلى الشعب".

ثمّ يأتي بمعنًى سياقيٍّ آخر للكلمة:

"هذا سيصيبنى بأزمةٍ قلبية كنت أعلم أننى سأصاب بازمة قلبية".

"Me provocará un ataque cardiaco. Sé que me dará un ataque cardiac".

ترجمة الأفلام

والترجمة الصحيحة هي: "سيُسبّب لي نوبةً قلبيةً. أعرف أنّه سيُسبِّب لي نوبةً قلبيةً".

ولنأخذ مثالًا ثانيًا هو الفعل (acomodarse) الذي لا يرد في **قاموس المعاني**، لكنّه يرد في **القاموس السياقي**: يقول إنّها ترجمة أفلامٍ، لكنّه لا يقول لنا، كما سبق أن قلنا، ما هذه الأفلام، كما يجب أن يُفعَل في أي بحثٍ علميٍّ:

"لقد حان وقت الاسترخاء والاستمتاع بما تبقى من عطلة الربيع".

"Era hora de **acomodarse** y disfrutar lo que quedaba de las vacaciones de primavera".

ترجمة الأفلام

و"البعض وجد مكانًا للتخفي ليطوي فيه ليلته".

"Otros han encontrado un escondite para **acomodarse** durante la noche".

ترجمة الأفلام

والترجمة الصحيحة هي: "آخرون وجدوا مخبأً يستريحون فيه خلال الليل".

و"حقيقةً لا أطيق ذلك الغبي يلعـق شعر رأسه طوال اليوم".

"Hombre, no me gusta ese estúpido. Siempre buscando como **acomodarse**".

ترجمة الأفلام

ولا أدري من أين جاء بـ"يلعق شعر رأسه"، والترجمة المقترحة هي: "يا رجل، لا أطيق هذا الأحمق، فهو دائمًا يبحث عن الكيفية التي يستريح بها".

و"ميل، يُساعدُها تَحْصلُ على الطابق العلوي المستقرّ".

"Mel, ayúdala a *acomodarse* arriba".

نلحظ هنا أنّه لا وجود للمُخاطبة، وأنّ فعل الأمر يُصبح مضارعًا، وأنّ "تستريح في الأعلى" صارت "تحصل على الطابق العلوي المُستقرّ".

فالجملة هي: "يا ميل، ساعِدْها على أن تستريح في الأعلى".

ثم هناك الأخطاء المطبعية، التي يمكن تصحيحها، لكنّ هذا لا يحدث:

فلو بحثنا عن كلمة(amar) لوجدنا أنه عندما يكتب "amar con ternura" يكتبها "amar coñternura" ويضع الترجمة في اللغة العربية بصيغة فعل الأمر "مِق" ثمّ بصيغة الفعل الثلاثي "وَمَق".

"Si no te puedes amar a ti, no puedes amar a otro".

"إذا كنتَ لا تستطيع حب نفسك، لا يمكنك أن تُحب آحد [أحد]".

فإذا بحثنا في معنى "ومق" في اللغة العربية وجدنا أنّه يورده كما جاء في قواميس اللغة العربية، لكنّه عندما يُعطيك الكلمة في أمثلةٍ سياقيةٍ نجد أنّ الكلمة التي ترد في الآية القرآنية المختارة ليست "ومق" بل "مقت": {إِنَّهُ كَانَ فَاحِشَةً وَمَقْتًا وَسَاءَ سبيلًا} (**القرآن الكريم**، "سورة النّساء"، الآية 22). ونلحظ أيضًا أنّه لا يشير إلى السورة ولا إلى رقم الآية.

وأخيرًا:

أرجو لهذا المؤتمر وللقائمين عليه والعاملين فيه كلَّ النجاح والتوفيق. ولا أريد أن آخذ المزيدَ من وقتكم، وأكتفي بهذا القدر من الكلام. لكن أجد أنّ من واجبي أن ألقي السلام من هذه المنصَّة على ركيزةٍ من ركائز الترجمة من الإسبانية إلى العربية، غادرتنا منذ أيامٍ قليلةٍ، مخلفةً فراغًا سيصعب أن يملأه أحدٌ بعدها: المرحوم صالح علماني، الذي سبق أن شارك في مؤتمرٍ سابقٍ وحصل على جائزته، فالسلام على روحه.

المراجع:

- ابن الجوزيّ، جمال الدين أبو الفرج عبد الرحمن. **نزهة الأعين النواظر في علم الوجوه والنظائر**. تحقيق محمّد عبد الكريم الرّاضي. ط3. بيروت: مؤسّسة الرسالة، 1987.

المُعجَمُ والترجمةُ: الواقعُ والمُتَوَقَّع

حسن حمزة
أستاذٌ فخريٌّ في جامعة ليون، فرنسا
ورئيس برنامج اللسانيّات والمعجميَّة العربيَّة بمعهد الدوحة للدراسات العليا
ونائب رئيس المجلس العلميّ لمعجم الدوحة التاريخيّ للغة العربيَّة

كانت الفكرة الشائعة إلى حدٍّ كبيرٍ في المرحلة التي طغى فيها ما يُسمّى بالترجمة اللسانية أنَّ المعجم، ولا سيما الثنائيّ منه، هو الأداة الضرورية عند المترجم[1]. وقد أدى التطوُّرُ في نظريات الترجمة إلى التقليل من شأن المعجم الثنائي، بل إلى استبعاده، وإلى النظر إلى المعجم الأحادي لا بوصفه الأداة، بل بوصفه إحدى الأدوات المساعدة في عمل المترجم. ونحن نحاول فيما يأتي أن ننظر في المعجم العربي الأحادي اللغة في هذه العملية، ونعرِّج على معجم الدوحة التاريخي للُّغة العربية في هذا السياق.

1. محدوديَّة المعجم اللغويّ العربيّ العامّ:

في المعجم اللغوي العربي خصيصتان بارزتان تقلِّلان من جدوى استخدامه، وتجعلان اللجوء إليه محفوفًا بالمخاطر حين يوازَنُ بينه وبين المعجم الأوروبي. وهاتان الخصيصتان اللتان ترتبطان ارتباطًا عضويًّا فيما بينهما، لأنهما ترجعان إلى سببٍ واحدٍ، هما غيابُ التاريخ من جهةٍ، وغيابُ السماتِ العارضة من جهةٍ أخرى.

1 . ذكرت لنا زميلةٌ مختصَّةٌ بالترجمة وتكوين المترجمين أنَّ طلبتَها أضربوا عن أداء امتحان الترجمة حين حظرت عليهم استخدام المعجم في أثناء الاختبار.

غياب التاريخ:

الخصيصة الأولى غيابُ التأريخ فيه. ولا نعني بهذه السمة غياب المعجم التاريخي فحسب، بل نعني كذلك غياب التاريخ من أساسه، وما يترتَّب على هذا الغياب من غياب النظر في تطوُّر اللغة، أي في تطوُّر ألفاظها، وفي تطوُّر دلالاتها. ذلك أنَّ التاريخ لا يكون في المعجم التاريخي وحده، وإنما هو فيه وفي غيره من المعاجم اللغوية العامَّة. ويكفي النظرُ في معاجم أوروبيةٍ لغويَّةٍ عامَّةٍ غير تاريخيةٍ مثل المعجم الفرنسي اللغويّ العامّ **روبير الصغير** *Le Petit Robert* ليتأكّد لنا أنَّها تسجِّلُ تاريخ ظهور الألفاظ، وتاريخ ظهور كلِّ دلالةٍ من دلالاتِها.

أمَّا المعجم العربي فليس فيه شيءٌ من ذلك. يستوي في غياب التاريخ فيه المعجمُ التراثي القديمُ والمعجم العصريُّ الحديث، وما بينهما من معاجم.

وفي دراسةٍ لنا سابقةٍ عن المعجم العربي والتاريخ أعدنا غياب التاريخ في المعجم العربي في تاريخه الطويل إلى ثلاثة أسبابٍ رئيسةٍ (حمزة، 2018):

- أوَّلها: اعتقاد كثيرين من العلماء العرب المسلمين أنَّ اللغة توقيفٌ، وليست مواضعةً واصطلاحًا. ويبدو لنا أنَّ هذا التوجُّه الإيديولوجي العامّ حكَمَ النظرَ إلى اللغة العربية بوصفها معطىً إلهيًّا لا يخضع لسُنَّة التطوُّر؛ لأنَّها وحيٌ وقَّفَ الله عليه أنبياءَه نبيًّا نبيًّا "حتى انتهى الأمرُ إلى نبيِّنا محمدٍ صلى الله تعالى عليه وآله وسلم ... ثم قرَّ الأمرُ قراره، **فلا نعلمُ لغةً**[1] **من بعده حدثت**" (ابن فارس، 1993، ص37).
- ثانيها: تحكُّمُ مفهوم الفصاحة في النظر اللغويّ في صناعة المعاجم. وتعني الفصاحةُ صفاءَ اللغة واستبعادَ كلِّ تطوُّرٍ فيها؛ فاللغة الفصحى هي اللغة الصافيةُ التي لا تشوبُها شائبةٌ. وفي عنوانات عددٍ من المعاجم العربية مثلِ **تهذيب اللغة** للأزهري (ت. 370هـ/ 987م) و**تاج اللغة وصحاح العربية** للجوهري (ت. 393هـ/ 1003م) دلائلُ ظاهرةٌ على هذا التوجُّه.

---

1 . "اللغة" في هذا النصّ هي اللفظ من ألفاظ اللغة، وليست بالمعنى الشائع المتداوَل في أيامنا وهو أنَّها تدلُّ على النظام في لسانٍ من الألسنة.

- ثالثها: الاعتقاد القديمُ الذي لا يزال راسخًا في أيّامنا وهو أنَّ التغيُّر في اللغة لا يكون بسبب أنظمتها وتطوُّرِها الداخليّ[1]، بل يكون بسبب عاملٍ خارجيٍّ هو اتّصالُها بلغاتٍ أخرى، وأنَّ في هذا التغيُّرِ فسادَ اللغة، فيقول الزجاجي مثلًا: "ولهذه العلَّة فسدتْ لغاتُ مَن خالَطَ من الأعراب أهلَ الحَضَر؛ لأنَّهم سمعوا كلامَ غيرهم فاختلَطَ عليهم كلامُهم" (الزجاجي، 1986، ص284).

يبدو غيابُ التاريخ في المعجم العربي وغيابُ النظر في تطوُّرِ ألفاظ اللغة وتطوُّر دلالاتِ هذه الألفاظ أمرًا حتميًّا لا مفرَّ منه. ولو سعى صُنّاعُ المعاجم إلى متابعة هذا التطوُّر لَما استطاعوا إلى ذلك سبيلا؛ ففي هذا السعيِ مفارقةٌ لافتةٌ تناقض مناهجهم؛ إذ لم تكنِ المعاجمُ العربيةُ القديمةُ تصِفُ اللغةَ العربيةَ في زمانها، بل كانت تَصِفُ اللغةَ العربيّةَ القديمةَ التي كانت في عصور الرواية والاحتجاج قبل نهاية القرن الثاني للهجرة. ولا يمكنُ مَن يأخذُ اللغةَ ثابتةً جامدةً قبلَه بقرونٍ أن يدرُسَ تطوُّرَها حتى زمانه؛ لأنَّ في هذا الدرس نقْضًا لمبدإ المدوَّنة الذي انطلق منه. تعودُ المدوَّنةُ المعتمَدَة في صناعة المعاجم العربية كلِّها إلى التاريخِ نفسِه الذي تعودُ إليه مدوَّنةُ كتاب **العين** للخليل بن أحمد الفراهيدي (ت. 170هـ/ 786م)، أي إلى القرون السابقة التي انتهت بنهاية القرن الثاني للهجرة. وليس في المعاجم التي صنعَها علماءُ العربية على مدى قرونٍ بعد الخليل سوى نزرٍ يسيرٍ مما جدَّ في العربية؛ فهم لا يصفون اللغة العربية في زمانهم، بل يصفون اللغة التي كانت في زمان العرب السابقين؛ لأنَّ اللغةَ بعدهم فسدَت بمخالطة العرب للأعاجم.

ومن مظاهر غياب الجديد في هذه المعاجم غيابُ اللغة العلمية ومصطلحاتها في مختلف مجالاتها، وغيابُ تسجيل تطوُّر الدلالات في الألفاظ العربية القديمة، بما أدّى إلى قطيعةٍ بين ما تسجِّلُه المعاجم من ألفاظٍ ودلالاتٍ، وما يجري به الاستعمال الحقيقيّ للُّغة[2]. وقد يُفجأ القارئُ العربيُّ حين ينظر في بعض مداخل معجم لغويٍّ عامٍّ مثل معجم **روبير الصغير** الفرنسي الذي أشرنا إليه،

---

1 . يُنظر في تغيُّر اللغة بسبب التنافس بين أنظمتها:
Bazzi–Hamzé, Salam : "De la concurrence dans les systèmes, quelques aspects de l'arabe modern", in *Hawliyyât, Annals of the Faculty of arts and social sciences,* University of Balamand, Liban, Mélanges 1999, pp. 143–160.

2 . يُنظر، على سبيل المثال، ما استدرَكه دوزي على المعاجم العربيَّة في معجمه *Supplément aux dictionnaires arabes*، وإنْ كنّا نعرف أنَّ بعضَ ما استدركه عليها يحتاجُ إلى إعادة النظر فيه.

فيجد فيها ألفاظًا من قبيل (Algèbre) "الجَبْر"، و(Zénith) "السمْت"، و(Nadir) "النظير"[1]، ويقرأ فيها أنَّ هذه الألفاظ قادمةٌ إليها وإلى اللغات الأوروبية الأخرى من اللغة العربية في القرن الرابع عشر. فإن بحثَ عنها في المعجم العربي لم يجدْ لها من أثَرٍ إلا بمعناها اللغويّ القديم في عصور الاحتجاج.

أمّا المعجم العربيُّ الحديثُ فقد وَرِثَ ما في المعجم التراثي؛ لأنَّ المعاجمَ ينسخُ بعضُها بعضًا، وغالبًا ما تُصنعُ المعاجمُ الحديثة بلا مدوَّناتٍ، فإنْ كانت لها مدوَّنةٌ فهي مدوَّنةٌ جزئيةٌ محدودةٌ لا تسمحُ لها بالتأريخ، ولا بملاحقة تطوُّر الدلالات.

إنَّ أقصى ما يمكن أن يسجِّلَه المعجم ممّا له علاقةٌ بالتاريخ هو أن يذكر ما ذكرَه **المعجم الوسيط** الصادر عن مجمع اللغة العربية بالقاهرة منذ أكثر من نصف قرنٍ حين وسَم بعض الألفاظ بأنه معرَّبٌ أو دخيلٌ أو مولَّدٌ أو مُحْدَثٌ أو مجمعيٌّ.

أمّا المُعَرَّب فهو، كما يقول، اللفظُ الأجنبيُّ الذي غيَّره العرب بالنقص أو الزيادة أو بالقلب؛ فليس في هذا الوسم إذن دلالةٌ على زمان اللفظ، ولا على تطوُّر دلالته، أو دلالاتِه.

والأمرُ كذلك في الدخيل؛ إذ هو اللفظُ الأجنبيُّ الذي دخل إلى العربية دون تغييرٍ، وليس في هذا دلالةٌ على تقدُّمٍ أو تأخُّرٍ في الزمان.

وأمّا المجمعيُّ فاللفظُ الذي أقرَّه مجمع اللغة العربية، فقد يكون إذن قديمًا أو حديثًا في الزمان.

بقي إذن مصطلحان اثنان قد تكون لهما صلةٌ بالتأريخ: أحدهما اللفظُ المولَّد، وهو اللفظُ الذي استعمله الناس قديمًا بعد عصر الرواية؛ والآخَر هو اللفظ المُحدَث، وهو اللفظُ الذي استعمله المُحدَثون في العصر الحديث، وشاع في لغة الحياة العامة.

بيد أنَّه يبدو واضحًا أنَّ المولَّد والمُحدَث لا يؤرِّخان لألفاظ العربية؛ فالمولَّد يمتدُّ على أكثرَ من عشرة قرونٍ؛ لأنه جاء بعد عصر الرواية، أي من نهاية القرن الثاني للهجرة حتى العصر الحديث؛

---

1 . تُنظر المداخل المذكورة في: *Le Petit Robert*، وتُنظر المعاجم العربية القديمة مثل **لسان العرب**، و**القاموس المحيط**، وغيرهما، والمعاجم العربية الحديثة. ولن تجد في هذه المعاجم سوى المعنى اللغوي للفْظِ "الجَبْر" قبل نهاية القرن الثاني للهجرة. أمّا علمُ الجبر الذي ابتدعه العرب، وأخذه العالَمُ عنهم، كما أخذ اسمَه، فليس فيها، مع أنَّ هذا المصطلح كان معروفًا في القرن الثالث للهجرة؛ فهو عنوان كتاب الخوارزمي **كتاب الجبر والمقابلة**.

فلا يُعرَف إذن: أَفي أَوَّل القرن الثالث للهجرة كانَ، أم في الرابع، أم في الخامس، أم في ما بعده على امتداد أكثر من عشرة قرونٍ، وهو زمانٌ مديدٌ قد يتجاوز عمرَ لغاتٍ كثيرةٍ. والمُحدَث لا يُعرَف زمنُه كذلك؛ فقد يمتدُّ على مدى قرنين أو ثلاثة قرونٍ؛ لأنه لا يُعرف متى بدأ: أفي آخر القرن العشرين، أم في أوَّله، أم في آخر القرن التاسع عشر، أم في بداياته، أم قبل ذلك إن افترضنا أنَّ عصر النهضة يبدأ بالحملة الفرنسية على مصر (حمزة، 2016، صص105–135).

ففي غياب مدوَّنةٍ حقيقيّةٍ تمثِّلُ اللغةَ العربيةَ في مختلف أطوارها، لا يستطيعُ المعجمُ العربيُّ أن يؤرِّخ لظهور الألفاظ، ولا لدلالاتِها وتطوُّر هذه الدلالات عبر التاريخ. ويعني هذا الغيابُ أنَّ المعجم لا يستطيع أن يقدِّمَ للمترجم معلوماتٍ دقيقةً تتعلَّق باستخدام اللفظ عبرَ تاريخه الطويل ليعتمد عليه في فهم النصوص التي يتصدّى لترجمتها.

في هذا السياق يبدو مشروع معجم الدوحة التاريخي للُّغة العربية أوَّل محاولةٍ حقيقيةٍ لتدارُك هذا النقص الفادح في الثقافة العربية الإسلامية؛ ذلك أنَّ المشروع يهدف إلى تسجيل تاريخ كلِّ لفظٍ، وتاريخ كلِّ دلالةٍ حدثَتْ، بذِكْر صاحبِها، وبتقديم شاهدِها، أي النصِّ الذي ظهرت فيه أوَّل مرَّةٍ. غير أنَّ هذا المشروع يحتاج إلى جهدٍ كبيرٍ وإلى وقتٍ طويلٍ؛ فقد استغرق إنجاز المعجم التاريخي الألماني والمعجم التاريخي الإنكليزي ما يقرُبُ من قرنٍ من الزمان. وإن سمحَ عددُ العاملين في المشروع وتطوُّر تطبيقات الحاسب الآلي بتقصير المسافات فإنَّه لا ينبغي توقُّعُ حصول المعجزات، وإنجاز معجمٍ تاريخيٍّ في سنواتٍ قليلةٍ. والواقعُ أنَّ العملَ يجري في المشروع على قدمٍ وساقٍ. وقد نشر المعجم في موقعه على الشابكة نتائج المرحلة الأولى التي تمتدُّ على مدى بضعة قرونٍ من أقدم النصوص والنقوش التي وصلتْ إلينا حتى نهاية القرن الثاني للهجرة اعتمادًا على مدوَّنةٍ شاملةٍ جمعتْ كلَّ النقوش والنصوص العربية المطبوعة بعد التدقيق فيها. والعملُ جارٍ على إعداد مدوَّنة المرحلة الثانية التي تمتدُّ على مدى ثلاثة قرونٍ، وعلى مدوَّنة المرحلة الثالثة التي تبدأ من القرن السادس للهجرة. لكِن ما الذي يمكن أن يقدِّمه المشروع للمترجم؟

في المرحلة الحالية، يمكن أن يجد المترجم الباحثُ تاريخ ظهور كلِّ لفظٍ، وتاريخ ظهور دلالاته. وتأتي كلُّ دلالةٍ موثَّقةً معزَّزةً بشاهدٍ يدلُّ على السياق الذي وردت فيه من أقدمِ نصٍّ حتى نهاية القرن الثاني للهجرة. وعلى هذا، فإنَّ أكثرَ مَن سيستفيد منه الآن هو الذي يترجمُ النصوص القديمة، أو الذي يرغبُ في معرفة الدلالة اللغوية الأصليّة للفظٍ من الألفاظ في أيِّ عصرٍ من العصور إنْ كان هذا اللفظُ قديمًا ينتمي في ظهوره إلى المرحلة الأولى. ولا ريبَ في أنَّ قيمة المعجم وفائدته ستزدادانِ

ازديادًا ملحوظًا بعد إنجاز المرحلة الثانية، ثم الثالثة والأخيرة، لأنها ستسمح للمترجم بالاعتماد عليه في النصوص القديمة والوسيطة والحديثة على امتداد عشرين قرنًا.

غيابُ السماتِ العارضة:

الخصيصةُ الثانية من خصائص المعجم العربي الحديث هي غيابٌ لافتٌ للسمات العارضة، أو شبْهُ غيابٍ. فإنْ حضرَ شيءٌ منها فيه فهو حضورٌ خجولٌ. وقد يكون المعجم الحديث أقلَّ اهتمامًا بهذه المسألة من المعجم العربيِّ القديم. ففي بعضِ المعاجم التراثية العربية، مثل **لسان العرب** لابن منظورٍ (ت. 711هـ/ 1311م)، ثروةٌ كبيرةٌ من الشواهد والأخبار والأمثال وغيرها تسمح في أحيانٍ كثيرةٍ بتكوين صورةٍ جيِّدةٍ عن اللفظ وعن دلالاته واستعمالاته. غير أنَّ العيب الكبير فيه وفي غيره، مما جاء قبلَه أو جاء بعدَه، أنَّ مادَّته تقف عند حدود القرن الثاني للهجرة فلا تتعدّاه.

أمّا المعجم العربيُّ الحديثُ فأقلُّ كِفايةً من المعجم القديم في هذه المسألة؛ لأنه لا يأخذ من القديم كلَّ مادته بأخبارها ونوادرها وأمثالها وشواهدها. وهو لا يعتمد على مدوَّنةٍ حقيقيّةٍ تمثِّلُ عصرَه والعصور التي تلت عصر الرواية والاحتجاج. وهو فوق هذا وذاك متأثِّرٌ بما شاع في كثيرٍ من الأعمال المعجمية بعد **القاموس المحيط** للفيروزابادي (ت. 817هـ/ 1415م) من إهمالٍ للشواهد والروايات والأخبار[1]. فإنْ عرَّف اللفظَ لم يأخذْه في استعماله الحقيقي، ولم يذكُرْ جميع سياقاته؛ لأنه لا يمتلك مدوَّنةً يستقي هذه السياقات منها. ومعنى هذا أنَّه حين يأخذ اللفظَ يأخذه من قائمةٍ ميتةٍ؛ فلا ينظر فيه عمومًا إلا إلى سماتِه الذاتيَّة، أي إلى السمات الأساسية التي يمكن أن تنطبق عليه خارج أيِّ سياقٍ. أمثلةُ هذا: "الرجُلُ"، و"الكلب"، و"القمر"، و"الحوت"، وغيرها في **المعجم الوسيط**:

- الكلب: "حيوانٌ أهليٌّ من الفصيلة الكلبيّة ورتبة اللواحم ..."؛
- القمر: "جِرمٌ سماويٌّ صغيرٌ يدور حول كوكبٍ أكبر منه، ويكون تابعًا له، ومنه القمر التابع للأرض ..."؛
- الحوت: "السمكةُ صغيرةً كانت أو كبيرةً، وجنسٌ من الحيوانات الثدييّة من رتبة الحيتان"؛

---

1 . يقول الفيروزابادي في مقدمة **القاموس المحيط** إنَّه خمَّن معجمَه في ستين سِفْرًا، غير أنَّه سُئلَ "تقديمَ كتابٍ وجيزٍ على ذلك النظام ... فصرفْتُ صوبَ هذا القصْد عِناني، وألَّفْتُ هذا الكتابَ محذوفَ الشواهد، مطروحَ الزوائد" (الفيروزابادي، 2005، ص27).

– الرجل: "الذكَر البالغ من بني آدم. ويقال: هو رجلٌ: كاملٌ في الرجال بيِّنُ الرجولة والرجوليّة ..."، إلخ.

جُلُّ هذه التعريفات – وهي تعريفاتٌ صحيحةٌ حين تؤخَذ الألفاظ منفردةً مقطوعةً عن أيِّ سياق – لا يُراعي سوى السمات الذاتية لهذه الألفاظ، أي السماتِ التي تنطبق على هذه الكائنات، والتي يمكن أن تقالَ عن اللفظ خارجَ أيِّ استعمالٍ له.

أمّا السمات العارضة، وهي سماتٌ اجتماعيةٌ قد تلحقُ اللفظَ في سياقٍ معيَّنٍ، فكثيرًا ما تغيبُ غيابًا تامًّا عن هذا المعجم الحديث. فإنْ كان لها فيه حضورٌ فهو حضورٌ باهتٌ في كثيرٍ من الأحيان. ونعني بالسمات العارضة تلك السمات التي ليست في أصل اللفظ، بل تأتيه في استعمالٍ معيَّنٍ، وقد تكونُ فيه في زمانٍ دون زمانٍ؛ لأنّها ليست في أصلِ الوضع، أي في أصل المعنى الحقيقيِّ الذي وُضِعَ اللفظُ له. وكثيرًا ما تأتي هذه السماتُ العارضةُ فتجمِّد السماتِ الذاتية في اللفظ، وتحوِّلُ مقاصد القول بإبراز سمةٍ اجتماعيَّةٍ عارضةٍ يفرضها السياق؛ فحين يقال عن شخصٍ ما إنَّه "كان والله رجلًا" لا يراد الحديث عن السمات الذاتية للرجُل، وهي أنَّه ذكَرٌ بالغٌ من بني آدم[1]، وحين يقول نزار قباني متغزِّلًا بمحبوبته:

أأقـولُ أُحِبُّـكِ يا قَمَـري آهٍ لَـو كانَ بإمـكاني

فإنَّه لا يريد الحديث عن "الجِرم السماوي"، وحين يقال إن "الكلب لا يعضُّ أُذُنَ أخيه" فإنه لا يراد الحديث عن "الحيوان النابح" أو عن "حيوان أهليّ من فصيلة الكلبيّات"، وحين تتحدثُ الصحُفُ والأخبار عن مجتمع الحيتان، أو حين يرفع المتظاهرون لافتةً كُتبَ عليها: "حيتان الفساد ابتلعوا الشاطئَ والأملاك البحريَّة" فإنهم لا يريدون السمك، ولا الحيوانات الثديَّة. وإنَّما يُرادُ في كلِّ هذه العبارات دلالاتٌ مختلفةٌ تفرِضُها السماتُ العارضة للرجُل والكلب والقمر والحوت، وهي سماتٌ تُلغي السمات الذاتية، أو تجمِّدُها وتحلُّ محلَّها في سياقٍ استعماليٍّ محدَّدٍ.

1 . ذكر **المعجم الوسيط** في مدخل "الرجل" تعريف اللفظ بسماته الذاتية، وهي أنه "الذكَر البالغ من بني آدَم"، ثم أضاف: "ويقال: هو رجلٌ: كاملٌ في الرجال بيِّنُ الرجولة والرجوليّة". وما أضافه سمةٌ اجتماعيّةٌ عارضةٌ يُفترَض أنْ تكون نموذجًا لما ينبغي أن ينتهجه المعجم في تعريفاته. غير أنَّه يلاحَظُ في إضافة الوسيط أنّه لا يجعل هذه الإضافة دلالةً ثانيةً تُضاف إلى الدلالة الأولى، ولو فعل ذلك لقال: "**الرجل**: الذكرُ البالغ من بني آدم، و – [=**الرجل**]: الكاملُ في الرجال البيِّنُ الرجولة والرجولية"، بل يجعلها على سبيل المثال: "يقال: هو رجلٌ: كاملٌ في الرجال...".

وتكتسبُ هذه السماتُ العارضة، وهي سماتٌ تكشفُها سياقاتُ الألفاظ، الأهمِّيةَ القُصوى في فهم مقاصد القول. والمعجم الذي لا يهتم بالسمات العارضة التي يكتسبها اللفظُ في سياقاته المختلفة ليس معجمًا في حقيقة الأمر، وليس فيه كبيرُ نفعٍ للمستخدم العاديّ وللمترجم على حدٍّ سواءٍ؛ فالقمرُ واحدٌ في سماتِه الذاتية لأنه واحدٌ عند البشر، ولكنَّه ليس واحدًا في سماته العارضة؛ فهو يأتي في الفرنسية مثلًا في معرِض الذمّ؛ لأنَّه رمزٌ للغباء والبلاهة، فلا يستطيع الشاعرُ الفرنسيُّ أنْ يتغزَّل بمحبوبته، فيشبِّهها بالقمر، وأن يقول لها ما قاله نزار قبّاني لمحبوبته: "يا قمري".

ليس مهمًّا إذن أن يكون القمرُ واحدًا، فذلك شأن عالم الفلك الذي يهتم بالطبيعة وأجرامها. أمّا ما يقصده المترجِم ومستعمِل اللغة فهو القمرُ الذي في اللغة، والذي قد يطابق هذا القمر الحقيقيَّ، وربما لا يطابقُه؛ لأنَّ السماتِ الذاتية ربما لا تكون مقصودةً في دلالات الألفاظ، كما هو الشأنُ في الأمثلة التي أعطيناها، بل قد تكون السماتُ العارضة هي التي تهمُّ المترجِم الذي يتوقَّعُ أن يجدَ في المعجم في تعريف الحوت مثلًا إلى جانب الدلالة الذاتية دلالةً أخرى مستقاةً من سماتِه العارضة.

ففي سماتِ الحوت الذاتية، أي حين نتحدَّث عن الحوت الذي في الطبيعة، يقابلُ "الحوت"[1] في العربية ما يُسمّى (Whale)[2] في الإنكليزية، و(Baleine)[3] في الفرنسية. أمّا في سماتِه العارضة في لغةِ العرب فليس الأمرُ كذلك، ولا يمكن أن يقابلَه واحدٌ من هذين اللفظَين الأجنبيين، ولا يستطيع المترجمُ بأيِّ حالٍ من الأحوال أن يضعَ هذا اللفظ الإنكليزي، أو ذاك اللفظ الفرنسي في مقابلة اللفظ العربي؛ لأنهما لا يحملان السمةَ العارضةَ نفسها. إذ يُنظَرُ إلى الحوت في اللغة الفرنسية مثلًا بعين الرضا. وليس أدلّ على ذلك من الأغنية التي يغنّيها الأطفالُ ويحفظونها منذ نعومة أظفارهم. وهي أغنيةٌ تقول ما معناه:

---

1 . "الحوتيّات أو الحيتان: رُتبة حيواناتٍ مائيّةٍ من الثدييّات. أجناسُها وأنواعُها المعروفة عديدةٌ تجمعُها سبعُ فصائل ..." (غالب، ج1، ص472).

2 . يعرِّفه معجم كمبريدج الإلكتروني كما يأتي:"a very large sea mammal that breathes air through a hole at the top of its head". يُنظر الرابط الآتي: https://dictionary.cambridge.org/fr/dictionnaire/anglais/whale.

3 . يعرِّفه معجم لاروس الإلكتروني كما يأتي: "Nom commun aux grands mammifères cétacés marins du sous-ordre des mysticètes…". يُنظر الرابط الآتي: https://www.larousse.fr/dictionnaires/francais/baleine/7639?q=baleine#7597.

"هو ذا الحوت الذي يلتفُّ ويدور، كما يلتفُّ **المركبُ الجميلُ الصغيرُ** ويدور"[1].

أمّا في التراث اللغويّ العربيّ فليس الحوتُ كذلك "المركب الصغير الجميل الذي يلتفُّ ويدورُ" في صورةٍ محبَّبةٍ إلى النفوس، بل تبدو الصورة الغالبةُ في استعماله اللغوي صورةَ مَن يهاجِمُ ويبتلِع[2]. فقد ابتلع الحوتُ يونُسَ، كما جاء في قوله تعالى: ﴿فالْتَقَمَهُ الحُوْتُ وهُوَ مُلِيْم . فَلَوْلا أنَّه كان مِنَ المُسَبِّحِيْن . لَلَبِثَ فِي بَطْنِهِ إِلى يَوْمِ يُبْعَثُوْنَ﴾ (**القرآن الكريم**، "سورة الصافات"، الآيات 142–144).

ويبدو أنَّ صورة الحوت الذي يبتلع، وهي موجودةٌ في الموروث الشعبيّ الذي كان شائعًا قديمًا، ظلَّت شائعةً في العصر الحديث في بعض بلدان العالَم العربيّ في الأقلّ. ففي بعض بلدان المشرق العربيّ كان الصِّبْيَةُ يخرجون عند خسوف القمر– وقد قيل لهم إنَّ الحوت قد ابتلعه كما ابتلع يونس – ويدورون في الطرقات وهم يردِّدون في عامِّيَّتهم: "اترُكْ قَمَرنا يا حوت". ويبدو أنَّ هذه الصورة السلبيَّة للحوت قد استمرَّت فسمحتْ بالانتقال من السمات الذاتية للحوت الذي هو حيوانٌ ثدييٌّ "قُوتُهُ الأسماك والرخويّات والقشريّات" (غالب، ج1، ص472)، فهو إذن يبتلع غيره من الأسماك، إلى الحوت الذي هو رجُلٌ يشبه الحوت في أنَّه يبتلعُ غيرَه من الرجال، فتولَّدت السمةُ الاجتماعيةُ العارضةُ للحوت، سمةُ رجُلٍ ثريٍّ لا يقيم للأخلاق وزنًا، ويبتلع أموال الناس دون وازعٍ.

وقد رَصَدْنا في اللغة العربيَّة المعاصرة استعمال لفظ "الحوت" مع هذه السِّمَة الاجتماعيَّة العارضة في مواضعَ كثيرةٍ في بلدان المشرق العربيّ، هذه بعضُ أمثلتِها:

---

1 . C’est la baleine qui tourne qui vire
Comme un joli petit navire

2 . ينقل **المعجم الكبير** عن **اللسان** – لكن دون أن يسجِّلَ سمةً عارضةً أو دلالةً جديدةً–: "وفي **اللسان**: قال الراجز:

وصاحبٍ لا خيرَ في شبابِهِ
أصبحَ سَوْمُ العِيسِ قد رمى بِهِ
على سَبَنْدى طالما اغتلى به
حوتًا إذا ما زادَنا جئنا به

السبندى: الطويل وكلُّ جريءٍ، إنما أراد: **مثل حوتٍ لا يكفيه ما يلتهمه ويلتقمه**، فنصبَه على الحال" (مادَّة ح و ت).

- في الانتخابات العامَّة في أحد البلدان العربيَّة كانت قناة التلفزة الحكوميَّة تعرِضُ على نحوٍ متكرِّرٍ صورة حوتٍ كُتبَ تحتها: "الحوت!"، أي "احْذرِ **الحوت**" تشهيرًا بأحد المرشحِّين من كبار الأثرياء، واتِّهامًا له بالفساد وسرقة أموال الناس.
- "أسعد **الحوت**" عنوان مسلسلٍ تلفزيونيٍّ عُرِضَ في بلدٍ آخَر، تقول دعايتُه إنَّه يحكي "حكاية أحد الانتهازيين"، "يستغلّ الناس البُسطاء" و"يمضي في تحقيق مشاريعه وأهدافه الخاصَّة من دون أيِّ رادعٍ أخلاقيٍّ".
- تكتبُ إحدى الصحُف اللبنانية عن الفساد المستشري فتقول: "ما يحصل ... يثير الريبة: أعمال رِشًى مختلفة ... يضاف إليهم اثنان من **حيتان** التخليص الجمركي..." (جريدة الأخبار، 28/ 12/ 2011).
- منذ أيامٍ قليلةٍ، في شهر نوفمبر من عام 2019، كان متظاهرون في أحد البلدان العربيَّة يحملون لافتةً كُتِبَ عليها: "**حيتان** الفساد ابتلعوا الشاطئ والأملاكَ البحريّة".
- كثيرًا ما يأتي لفظ "الحوت" مصاحبًا للفظ "المال" أو "الفساد". ويكفي أن تكتب "حيتان المال" على أحد محرِّكات البحث لتخرج آلافُ الصفحات من صحف بلدان المشرق العربيّ وكتابات سياسيّيه ومثقَّفيه عن السِّمة الاجتماعيَّة العارضة في لفظ "الحوت"[1].

وحين يؤدّي المعجم وظيفته، وهي تسجيل السمات العارضة وتقديم السياقات التي تدلُّ عليها، يكتشفُ المترجمُ أنَّ لفظ "الحوت" في العربية لا يقابلُ اللفظَ الإنكليزيَّ (Whale)، ولا اللفظَ الفرنسيَّ (Baleine) إلا عند الحديث عن الحوت الذي في الطبيعة، أي عند الحديث عن السمات الذاتية للحوت، وهي السماتُ التي تجعل منه "حيوانًا من فصيلة الثدييّات". أمّا حين تُقصَدُ السماتُ العارضةُ عند الحديث عن "الحوت" الذي في اللغة فإنَّ هذا الحوت في العربيَّة لا يطابِقُ ما يُقدَّم عادةً على أنَّه المقابلُ له في الإنكليزيَّة والفرنسيَّة؛ إذ ليس في لفظ (Whale) الإنكليزيّ، ولا في لفظ (Baleine) الفرنسيّ، سماتٌ اجتماعيَّةٌ عارضةٌ عن الرجل الثريّ الفاسد الذي يسلب الناس أموالهم. ولو تُرجِمَ لفظُ "الحوت" العربيّ بواحدٍ من هذين اللفظَين لَمَا أدَّت الترجمةُ مقاصدَ القول، ولَكانَ في عمل المترجِم خللٌ فاضحٌ.

---

1 . نعرض في آخر هذا البحث، في الملحق 1، الصفحة الأولى من النتائج التي خرجت بتاريخ 18/ 12/ 2019 على محرِّك البحث غوغل.

الدلالة الاجتماعية العارضة التي في لفظ "الحوت" في العربية موجودةٌ في لفظَين آخَرين في الإنكليزيَّة وفي الفرنسيَّة على حدٍّ سواءٍ. وحين نعود إلى معاجم هاتين اللغتين تحت مدخلَي (Shark)[1] و(Requin)[2] نجدُ دلالتين؛ إحداهما: دلالةٌ ذاتيَّةٌ يُرادُ بها هذا النوع من السمك الذي في الطبيعة، وهو النوعُ الذي تسميه العربيةُ "سمك القِرْش"، أو "الكوْسَج"، أو "كلب البحر"[3]، أمّا الدلالةُ الأخرى التي تأتي بعد هذه الدلالة الذاتيَّة فهي الدلالة التي تكشفُ سمةً عارضةً للَّفظِ في سياقه اللغويّ، إذ يقال في تعريف كلِّ واحدٍ من هذين اللفظَين الأجنبيَّين إنَّه يدلُّ على رجلٍ غير شريفٍ –لا على نوعٍ من أنواع السمك –ولا سيما ذاك الذي لا يتورَّع عن أخذ أموال الناس بطرقٍ غير مشروعةٍ، طالبًا منهم أن يدفعوا ثمنًا باهظًا في مقابلة سِلعةٍ زهيدة الثمن. وهذه الدلالةُ اللغويَّةُ هي الدلالة الاجتماعيَّة العارضة نفسها التي رأيناها في لفظ "الحوت" في العربيَّة، وهذا يعني أنَّ لفظَ "الحوت" في العربية يقابلُه في الإنكليزيَّة وفي الفرنسيَّة لفظان هما (Whale) و(Baleine) حين يُرادُ الحوت الذي في الطبيعة بدلالته الذاتية المعروفة، ويقابلُه لفظان آخَران هما (Shark) و(Requin) حين يرادُ الحوتُ بدلالته الاجتماعيَّة العارضة.

يبدو في المثال الذي قدَّمناه أنَّ المعجم الذي يكتفي بتعريفاتٍ ومعلوماتٍ عن أشياء العالَم دون النظر في الاستعمالات اللغوية للألفاظ التي تسميها لا يقدِّم كبيرَ نفعٍ للمترجم؛ فليست هذه المعارف ما يُعين المستخدم الباحث عن فهم النصوص ونقلِها من لغةٍ إلى لغةٍ. يقول ميشال لوغرن في مقالةٍ له عن الاستعارة في اللغات المختصّة: "إنَّ كلَّ ترجمةٍ للاستعارة إنما هي خيانةٌ بالضرورة،

---

1 . جاء في تعريف هذا اللفظ في **معجم كمبريدج الإلكتروني** ما يقابل هذه السمة العارضة؛ فهو يعطي الدلالة الأولى للَّفظ على نوع السمك المعروف، أي سمك القِرْش، ثم يعطي الدلالة الثانية التي تعنينا في الإنكليزية البريطانية أوَّلًا: "informal disapproving. **A dishonest person**, especially one who persuades other people to pay too much money for something"، ثم في الإنكليزية الأميركية: "infml. A shark is also **a person who cheats other people**, esp if they seem trusting".

2 . جاء في **معجم لاروس الفرنسي الإلكتروني**، بعد ذِكْر دلالة اللفظ الأولى على سمك القِرش، دلالةٌ ثانيةٌ على الثريّ الذي يأخذ أموال الناس بلا شفقةٍ ولا وازعٍ: "Homme d'affaires impitoyable et sans scrupule". ويشير معجم **روبير الصغير** الفرنسي إلى ظهور هذه الدلالة في أواخر القرن الثامن عشر، عام 1790: "FIG. Personne cupide et impitoyable en affaires (1790)".

3 . ليس في تعريفات هذه الألفاظ في المعاجم العربية شيءٌ عن السمة العارضة التي ذكرناها، وهو أمرٌ طبيعيٌّ؛ لأنَّ هذه السمة ليست في اللفظ العربي. أمّا المعاجم الثنائيّة الفرنسية العربية فتهمل هذه السمة الموجودة في اللفظ الفرنسي، ولا تنقلها إلى العربية.

ولا يمكنُ الحفاظُ على معنى النصّ المترجَم إلا بالاستغناء عن استعارته، وذلك بتحويلها إلى رمزٍ، أو بتوليد استعارةٍ أخرى؛ فإن شئنا أن نترجِمَ إلى الفرنسية نصًّا من لغة كابْيِه -وهي إحدى لغات التوغو -وكان في النصّ استعمالٌ استعاريٌّ للكلمة التي تعني الأرنب في هذه اللغة فلا يمكن أنْ نستخدمَ في الفرنسية إلا لفظ الثعلب. ويعني هذا أننا إن شئنا أن نحافظ على المعنى فعلينا أن نُحِلَّ الثعلب محلَّ الأرنب، أو علينا بمعنًى أدقَّ أن نُحِلَّ لفظَ الثعلب في الفرنسية محلَّ اللفظ الذي يسمي الأرنب في لغة كابْيِه. هنا، لا تعود لمعارفنا عن علم الحيوان أيُّ قيمةٍ، ولا يعودُ للأشياء أيُّ دورٍ؛ فالفيصلُ في كلِّ هذا إنما هو دلالاتُ الكلمات" (Le Guern, 2009, p. 10).

لا يعنينا الحوتُ الذي في عالَمِ الطبيعة إذن، وإنَّما يعنينا الاستعمالُ الاستعاريُّ له في دلالته الاجتماعية العارضة على الرجل الثريّ الفاسد الذي يسلب أموال الناس دون وازعٍ. فأين هذه الدلالة الاجتماعيَّة العارضة في المعجم العربيّ؟

ليس في المعاجم العربيَّة القديمة ولا في المعاجم العربيَّة الحديثة التي رجَعْنا إليها شيءٌ عن هذه السماتِ العارضة للحوت، سوى ما ذكره **مُعجَمُ اللغةِ العربيَّةِ المُعاصِرَة** لأحمد مختار عمر؛ فقد جاء في آخر مدخل "الحوت" فيه: "حوتٌ كبيرٌ: صاحب مالٍ وسطوةٍ ونفوذٍ".

يُلحَظ أنَّ هذا التعريف يقرن لفظ "الحوت" بصفة "الكبير"، وهو ما قد يعني أنّه لا يكون صاحبَ مالٍ وسطوةٍ ونفوذٍ إلا إذا وُصِف بأنه كبيرٌ. ويُلحَظ أيضًا أنَّ الدلالة التي يذكرها لا تحمل الشحنة السالبة نفسها التي رصدناها في أمثلتنا من بلاد الشام، أو لا تحملُ الدرجة نفسها من هذه الشحنة السالبة[1].

1 . أكَّد لنا عددٌ من الزملاء المصريين من أهل الاختصاص أنَّ الدلالة الاجتماعية العارضة التي ذكرناها للحوت في بلاد الشام معروفةٌ شائعةٌ في الأدبيات في مصر.

وغياب السمة العارضة في المعاجم العربيَّة الحديثة أمرٌ متوقَّعٌ ولا يثير دهشتنا ولا استغرابنا[1]؛ لأنَّ مدوَّناتِ هذه المعاجم في أغلب الأحيان إمّا مدوَّناتٌ جزئيَّةٌ لا تشملُ سوى أقلِّ القليل من نصوص العربيَّة، وإمّا مدوَّناتٌ غيرُ نصِّيَّةٍ تعتمدُ على المعاجم التي سبقتها.

أمّا معجم الدوحة التاريخيّ للغة العربيَّة فيعتمد، كما ذكرنا، على مدوَّنةٍ نصِّيَّةٍ واسعةٍ، هي مدوَّنةٌ شاملةٌ في مرحلته الأولى، ومدوَّنةٌ تمثيليَّةٌ كبيرةٌ في مراحله اللاحقة. ولذلك فإنَّه يشكِّلُ مرجعًا لا غنى عنه للباحث وللمترجم الذي يهتمُّ بتطوُّر الدلالات. غير أنَّ النظر في المنشور المتاح من هذا المعجم في المداخل التي تعنينا، وهي المداخل المتعلقة بالحوت وسمك القِرْش، والكوْسَج، وكلب البحر، لا يوصِلُ إلى النتيجة المرجوَّة؛ فليس فيه شيءٌ من الدلالات العارضة التي تعنينا في هذا البحث. وربما لا تكون هذه النتيجة مستغرَبةً؛ فما ظهرَ من هذا المعجم حتى الآن لا يشملُ إلا مُدَّةً زمنيةً محدودةً تنتهي بنهاية القرن الثاني للهجرة. وقد تكون السمة الاجتماعية العارضة التي أشرنا إليها في لفظ "الحوت" أحدَثَ عهدًا، وإنْ كنّا لا نملك حتى الآن تأكيد ذلك في انتظار اكتمال المدوّنة.

2. المعجم والترجمة:

يطرح المثالُ الذي قدَّمناه قضيَّتين مهمَّتين في علاقة المعجم بالترجمة. وتتجاوز هاتان القضيَّتان المعجم العربيّ إلى المعجم اللغويّ عمومًا، في العربيَّة وفي غيرها من اللغات أيضًا:

1.1 مُدوَّنة المعجم:

القضيَّة الأولى هي قضيَّة ما يختارُ المعجم أن يُسجِّلَه في مداخله وفي وصف هذه المداخل؛ فالمعجم المصنوع قاصرٌ أبدًا عن الرصيد اللغويّ العامّ للجماعة اللغوية؛ لأنَّه لا يستطيعُ أن يسجِّلَ

1 . ليس هذا المعنى الذي ذكرناه للحوت في **معجم الغني الزاهر**، ولا في **المنجد في اللغة العربية المعاصرة**، ولا في **المعجم العربي الأساسي**، ولا في **لغة العرب** لجورج عبد المسيح. وليس في المعاجم الثنائية العربية–الفرنسية التي رجعنا إليها مثل **المعجم المفصل** لجبور عبد النور، و**المرجع**، و**السبيل**، و**كازيميرسكي**، ولا في **المعجم الثنائي العربي–الإنكليزي** لهانز فير. وكذلك ليس في **معجم ألفاظ الحياة العامة في الأردن** مدخلٌ للحوت أصلًا. وكنا نأمل أنَّ نجد هذه الدلالة الاجتماعية العارضة في المعاجم الثنائية التي تنطلقُ من اللغة الأجنبية؛ فهذه الدلالة موجودةٌ في تعريفات اللَّفظ الإنكليزي (Shark) واللفظ الفرنسي (Requin). غير أنَّ الأملَ خاب؛ فلم نجد في المعجم الثنائي الفرنسي–العربي مثلًا في مقابلة لفظ (Requin) سوى القِرْش، والكوسج، وكلب البحر التي هي مقابلاتٌ للدلالة الذاتية للَّفظ. تُنظر معجمات: **المنهل**، و**الكامل**، و**المنجد**، ومعجم عبد النور **المفصَّل**.

كلَّ ما فيه. ولهذا، لا يتساوى معجمان مصنوعان للجماعة نفسها؛ إذ لا بدَّ في كلِّ معجمٍ مصنوعٍ من الاختيار. ويعطي المثالُ الذي قدَّمناه دليلًا حاسمًا في هذه المسألة. ولتوضيح هذا الدليل نسأل: لو أنَّ معجم الدوحة التاريخي للُّغة العربية كان قد اكتمل، هل كنّا سنجد فيه بالضرورة هذه السمة الاجتماعية العارضةَ التي رأيناها في لفظ "الحوت"؟ لا يمكن أحدًا أن يقطَعَ بذلك؛ إذ على صانعِ المعجم قبل أن يُسجِّلَ الدلالة الاجتماعية العارضة في لفظ "الحوت" أن يُقرِّرَ عددًا من الأمور المرتبطة ارتباطًا وثيقًا بالمدوَّنة النصِّيَّة التي يعتمد عليها في اختيار مداخله، وفي تعريفاته لهذه المداخل:

- من هذه الأمور مثلًا مسألةُ امتداد المدوَّنة في الزمان، ومسألةُ العامّيِّ والفصيح؛ إذ قد يستبعِدُ صانعُ المعجم من مدوَّنته الصُّحُف والمجلّات، وما يظهر على الشابكة من أخبارٍ وتعليقاتٍ. وقد يرى أنَّ الدلالة الاجتماعية الجديدة لا تنتمي إلى المستوى اللغوي الذي يرتضيه فيعمل على إقصائها.

- ومن هذه الأمور مسألةُ الحيِّز الجغرافي الذي يظهر السياقُ فيه. وقد ذكرْنا عددًا من سياقات لفظ "الحوت" في العربية، وعندنا من هذه السياقات عشراتٌ، بل مئاتٌ. غير أنَّ جميع هذه السياقات تنتمي إلى منطقة مصر وبلاد الشام، ويبدو أنَّها ليست مستخدمةً في بلدانٍ عربيةٍ أخرى مثل بلدان المغرب العربي، بحسبِ ما ذكر عددٌ من زملائنا الجامعيين[1]. وهذا أمرٌ يبدو لنا طبيعيًّا متوقَّعًا؛ ففي مصر وبلاد الشام، لا يُستخدم "الحوت" عمومًا للدلالة على السمك، بل على هذا النوع المخصوص من الحيوانات الثديية دون غيره. أمّا في بلدان المغرب العربي فإنهم يستخدمون لفظَ "الحوت" في حياتهم اليومية بمعنى السمك مطْلَقًا[2]، ويشيع عندهم أن يأكلوا الحوت؛ فمن المنطقي ألا يأكلَهم الحوت.

يثير هذا المثال إذن قضيّة الحيِّز الجغرافي للمدوَّنة اللغوية؛ لأنَّ على صانع المعجم أن يختارَ: أيَقتَصِرُ على تسجيلِ ما هو عامٌّ مشترَكٌ بين العرب جميعًا في مختلف أقطارهم، أم يُسجِّلُ الاستعمالَ الشائعَ في منطقةٍ دون أخرى حين يشيع في لغة الإعلام، أو على أقلام العلماء والأدباء والكتّاب.

1 . ذُكِر لي أنَّه يقال في الأوساط الشعبية في قطر لمثل هذا النوع من الرجال: "هامور"، وهو نوعٌ من السمك، ويجمعونه على "هوامير".

2 . يقال في التعريف اللغوي للحوت إنَّه "السمكُ، صغيرُه وكبيرُه"، وإنه "من الحيوانات الثديية، من فصيلة الحيتان". **المعجم الوسيط**.

وهذه قضيَّةٌ معجميَّةٌ عامَّةٌ، وإن كانت تبدو أكثرَ حِدَّةً في العربية بسبب الواقع السياسي والثقافي في العالَمِ العربي.

1.2 اللغة والخطاب:

أمّا القضيَّة الثانية فهي قضيَّة الفرق بين اللغة والخطاب؛ إذ ينتمي المعجم إلى اللغة، وتُعنى الترجمةُ بالخطاب. صحيحٌ أنَّ المعجم منتزَعٌ من الخطاب في اعتماده على مدوَّنةٍ نصِّيَّةٍ يأخذ منها مداخلَه، وسياقاتِه، وشواهدَه، ويستخرجُ منها دلالاتِ الألفاظِ وتطوُّرَ هذه الدلالات. ويجعل هذا الواقعُ المعجمَ المصنوعَ وسيطًا بين اللغة والخطاب. يقول إبراهيم بن مراد إنَّ القاموس، أي المعجم المصنوع، امتدادٌ للمعجم، أي للرصيد اللغوي العام للجماعة اللغوية. وهو يمثِّلُ اللغة بالوحدات التي تشكِّلُ مداخله، ويمثِّلُ الخطاب بوظيفته اللسانية وهي "وصفُ الاستعمال اللغوي لدى جماعةٍ لغويَّةٍ ما. ذلك أنَّ الاستعمال اللغويَّ عامَّةً لا يستقيم مفهومُه إلا إذا ارتبط بالخطاب" (ابن مراد، 2016، ص90).

بيد أنَّ هذا القولَ يحتاج إلى نوعٍ من الاحتراز. فالمعجم مرتبطٌ بالخطاب؛ إذ يأخذ مداخله من مدوَّنته، ويستخرج تعريفاته ودلالاته من سياقاته. غير أنَّه لا بدَّ من التشديد على أنَّ المعجم ينتمي إلى اللغة وإن توسَّل بالخطاب؛ فهو لا يهتمُّ بالأساليب الفردية للمتخاطبين، ولا يُسجِّل السياقات إلا على أساس أنَّها خرجت من الاستعمال الفردي لتصبح جزءًا من النظام اللغوي العام الذي تتبناه الجماعة. وتسجيل لفظٍ من الألفاظ في المعجم من أقوى الأدلَّة التي يُعتدُّ بها على أنَّ هذا اللفظَ لم يَعُدْ من المولَّد الفرْديّ، بل صار جزءًا من رصيد الجماعة. والأمرُ كذلك في المولَّد المعنويّ الدلاليّ حين يكتسبُ اللفظُ القديمُ دلالةً جديدةً؛ إذ لا يُسجِّلُ المعجمُ هذه الدلالةَ الجديدةَ إلا حين يُقدِّرُ أنَّها صارت جزءًا من اللغة العامّة المشترَكة. أمّا إن ظلَّت دلالةً فرديَّةً لا تعودُ إلا إلى صاحبِها فليس على المعجم أن يُسَجِّلَها.

المعجم إذن مشدودٌ إلى اللغة. أمّا المترجمُ فمشدودٌ دائمًا إلى الخطاب لاستخراج مقاصد القول. ولا تتبيَّن هذه المقاصد إلا في الخطاب الذي يُراعي سياق القول، وظروف المقام. أمّا سياقُ القول فالعناصر اللغويَّة التي تحيط باللفظ، أي البنيةُ النصِّيَّةُ التي ينخرِطُ القولُ فيها. وأمّا المقام فمُجمَلُ الظروف التي أُنجزَ القولُ فيها، وهي تشمل أحوال القول والقائل والمقول له من مكانٍ، وزمانٍ، وسببٍ، وغايةٍ، وغير ذلك. فهو لا يهتمُّ في عمله بدلالات الألفاظ، وبأن يُعطي مقابلاتٍ لها في

اللغة المنقول إليها، بل يحتاجُ إلى هذا النسيج الحيّ الذي تنخرطُ الألفاظُ فيه، وإلى رصدِ ظروف القول لاستخراج مقاصده والتعبير عنها؛ لأنَّ وظيفته فهمٌ وإفهامٌ. ولا ينطبق هذا القولُ على مفردات اللغةِ فحسب، بل ينطبق أيضًا على تراكيبها، وعلى ما فيها من متصاحباتٍ ومتلازماتٍ وحِكمٍ وأمثالٍ ربما لا تُفهَمُ مقاصدُها إلا بفهم ظروف المقام فيها. ولا يستطيعُ المعجمُ – أيُّ معجمٍ – أن يفيَ بهذه المقاصد.

وسنتناول، لإثبات ما نقول، أحد الأمثال التي عرضتها علينا إحدى طالبات دكتوراه الترجمة في الجزائر؛ إذ عثَرَت على مثلٍ يقول: "لا يبقى بالوادي إلا أحجارُه". وكان الظنُّ أنَّ دلالات المتلازمات والأمثال والحكم ثابتةٌ معروفةٌ يسجِّلُها المعجم، بل قد تؤلَّفُ معاجمُ ثنائيَّةٌ لهذه الأمثال والحِكَم يوضعُ فيها مَثَلٌ من هذه اللغة بإزاء مثَلٍ من تلك. غير أننا نعتقد أنَّ قَدَمَ المترجم قد تزلُّ به حين يعتقدُ أنَّ للمَثلِ معنًى يمكنُ أن يستخرجَه من المعجم؛ إذ قد توجِّه ظروفُ المقام معنى المثل في اتّجاهٍ، وتُوجِّهُه ظروفٌ أخرى في اتّجاهٍ آخَر. فلْنفترضْ في هذا المثل المستخدَم في الجزائر المقامَين المختلفَين الآتيَين:

- أمّا المقامُ الأوَّل فيأتي فيه المثلُ على لسان مناضلٍ ممن قارعوا الاستعمار الفرنسيَّ للجزائر، وهو يقول لمخاطَبه إنَّ الوادي لا تبقى فيه إلا حجارتُه. في هذا المقام يعني المثلُ أنَّه لا يبقى في البلد إلا أهلُه واصحابُه الحقيقيّون. أمّا الأجنبيُّ المحتلُّ فيرحلُ لا محالة؛ فمثلُه كمثَل الزبَد الذي يحملُه الماءُ فيطرحُه بعيدًا مصداقًا لقوله تعالى: {فَأَمّا الزَبَدُ فَيَذْهَبُ جُفاءً وأَمّا ما يَنْفَعُ الناسَ فَيَمْكُثُ في الأَرْضِ} (**القرآن الكريم**، "سورة الرعد"، الآية 17).
- وأمّا المقامُ الثاني فيأتي فيه المثلُ على لسان واحدٍ من الجماعة التي قاتلت إلى جانب الفرنسيين، وخرجَتْ بخروجهم[1]، وهو يقولُ لمخاطِبه في الوضع الاقتصاديّ الصعب الذي تعيشه الجزائر إنَّ الوادي لا يبقى فيه إلا حجارتُه. في هذا المقام يعني المثلُ أنَّ الخير قد ذهبَ بذهاب الفرنسيس، وأنَّ الوادي قد نضبَ ماؤه، ولم يبقَ فيه إلا حجارتُه التي لا يُنتَفَعُ فيها بشيءٍ.

1 . يقال له في الجزائر وفي فرنسا: "حَرْكي".

المعجم الحقيقي معجمٌ سياقيٌّ بالضرورة؛ لأنه بغير ذلك يكون اللفظُ مقطوعًا عن سياقاته، منتزَعًا من أرضه، ومن النسيج الحيّ الذي يحدِّدُ له قيمته. بيد أنّ هذا الشرطَ الضروريَّ في المعجم اللغوي العامّ ليس شرطًا كافيًا، وليس الحلَّ السحريَّ الذي يُحلَمُ به لسبَبين اثنين:

- السببُ الأوَّلُ أنَّ المعجمَ المصنوع لا يمكن إلا أن يكون محدودًا. ومهما بلغت درجةُ اتساع هذا المعجم المصنوع وشموله فإنَّه لا يمكن أن يسجِّل إلا جزءًا من معجم الجماعة اللغوية، أي من رصيدها اللغوي؛ لأنَّ هذا الرصيد مفتوحٌ. أمّا المعجمُ المصنوعُ فمُقفَلٌ بالضرورة حتّى حين يُحدِّثُ مداخلَه باستمرارٍ.
- السببُ الثاني أنَّ المعجم مهما بلغت درجةُ إتقانه فإنّه يظلُّ مشدودًا إلى اللغة، لا إلى الخطاب؛ لأنه لا يستطيع شرح أحوال المقام، ولا يحلُّ محلَّ الخطاب الذي يمكن أن يفاجئ المترجم في أيّة لحظةٍ بموقفٍ جديدٍ، وبمقصد جديدٍ. ولهذا لا يمكنُ أن يكونَ المعجمُ أكثرَ من عنصرٍ مساعدٍ في الترجمة. هذا إنْ أُحسِنَ صُنعُه.

المراجع العربيَّة:

- **القرآن الكريم**، برواية حفْص عن عاصم.

- ابن فارس، أبو الحسن أحمد بن فارس بن زكريا الرازي. **الصاحبي في فقه اللغة وسنن العرب في كلامها**. ط1. بيروت: مكتبة المعارف، 1414هـ/ 1993م.

- ابن مراد، إبراهيم. **المعجم العربي بين اللغة والخطاب**. الرياض: مركز الملك عبد الله بن عبد العزيز الدولي لخدمة اللغة العربية، 1437هـ/ 2016م.

- حمزة، حسن. "المستويات اللغوية في المعجم الوسيط بين التأريخ والتأصيل"، فصلٌ في كتاب **في أروقة العربية**. إشراف ماجد بن غيث الحجيلي. سلسلة دراسات لسانية، عدد 3. الأردن: عالم الكتب الحديث، 2016م، صص 105-135.

- حمزة، حسن. "المعجم العربي والتاريخ"، أشغال مؤتمر **المعجم التاريخي: مقارنات ومقاربات**. معهد الدوحة للدراسات العليا، 10-11/ 12/ 2018، قيد النشر.

- الزجاجي، أبو القاسم عبد الرحمن. **اشتقاق أسماء الله**. تحقيق عبد الحسين المبارك. ط2. بيروت: مؤسسة الرسالة، 1406هـ/ 1986م.

- غالب، إدوار. **الموسوعة في علوم الطبيعة**. ط2. بيروت: دار المشرق -توزيع المكتبة الشرقية. نسخة بي دي إف على الرابط الآتي:

https://ia902306.us.archive.org/8/items/fialtabiha/fialtabiha.pdf

المراجع الأجنبيَّة:

- Bazzi-Hamzé, Salam, "De la concurrence dans les systèmes, quelques aspects de l'arabe modern", in *Hawliyyât, Annals of the Faculty of arts and social sciences, University of Balamand*, Liban, Mélanges 1999, pp. 143160-.

- Le Guern, Michel, "La métaphore dans les langues de spécialité", in Pascaline Dury et al. (dir.) *La métaphore en langue de spécialité*, Travaux du CRTT, Presses Universitaires de Grenoble, 2009, pp. 515-.

المعاجم:

1. المعاجم الأُحاديَّة:

- ابن منظور. **لسان العرب**. بيروت: دار صادر، د.ت.

- عبد المسيح، جورج متري. **لغة العرب: معجم مطوَّل للُّغة العربية ومصطلحاتها الحديثة**. ط1. بيروت: مكتبة لبنان ناشرون، 1993م.

- عمر، أحمد مختار بمساعدة فريق عمل. **معجم اللغة العربية المعاصرة**. ط1. القاهرة: عالم الكتب، 1429هـ/ 2008م.

- الفيروزابادي. **القاموس المحيط**. تحقي مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة بإشراف محمد نعيم العرقسوسي. ط8. بيروت: مؤسسة الرسالة، 1426هـ/ 2005م.

- **معجم ألفاظ الحياة العامة في الأردن**. مجمع اللغة العربية الأردني. ط1. بيروت: مكتبة لبنان ناشرون، 2006م.

- **المعجم العربي الأساسي**. المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم (أليكسو)، لاروس، 1420هـ/ 1999م.

- **المعجم الكبير**. مجمع اللغة العربية بالقاهرة. نسخة ألكترونية بي دي إف.

- **المعجم الوسيط**. مجمع اللغة العربية بالقاهرة. ط3. دار عمران، 1985م.

- **المنجد في اللغة العربية المعاصرة**. دار المشرق. ط1. بيروت، 2000م.

- Dozy, Reinhart, *Supplément aux dictionnaires arabes*, Librairie du Liban, Beyrouth, reproduction de l'édition originale de Leyde, E.J. Brill, 1881.

- *Le Petit Robert, Dictionnaire de la langue française*, texte remanié et amplifié sous la direction de: Josette Rey-Debove et Alain Rey, Dictionnaire Le Robert, Paris, 2004.

2. المعاجم الثنائيَّة:

- حجار، جوزف نعوم. **المرجع: قاموس معاصر عربي-فرنسي**. ط1. بيروت: مكتبة لبنان ناشرون، 2002م.

- رضا، يوسف محمد. **الكامل الأكبر: قاموس اللغة الفرنسية الكلاسيكية والمعاصرة والحديثة، فرنسي-عربي**. ط5. بيروت: مكتبة لبنان ناشرون، 2004م.

- عبد النور، جبور. **معجم عبد النور الحديث عربي-فرنسي**. ط5. بيروت: دار العلم للملايين، 1995م.

- عبد النور، جبور وإدريس، سهيل. **المنهل: معجم فرنسي عربي**. ط9. بيروت: دار العلم للملايين، 1983م.

- عبد النور، جبور وعواد، أ.ك. عبد النور. **معجم عبد النور المفصل فرنسي-عربي**. ط2. بيروت: دار العلم للملايين، 1996م.

- **المنجد الفرنسيّ العربيّ**. ط1. بيروت: دار المشرق، 1972م.

- Kazimirsmi, A. De Biberstein : *Dictionnaire arabe-français*, Librairie du Liban, reproduction de l'édition Maisonneuve et Cie, Paris, 1860.

- Reig, Daniel : *As-Sabil, Dictionnaire arabe-français, français-arabe*, Larousse, Collection Saturne, Paris, 1983.

- Wehr, Hans: *A Dictionary of Modern Written Arabic*, edited by J.Milton Cowan, Otto Harrassowitz, 1961, reprinted by Librairie du Liban, Beirut, 1980.

3. المعاجم الإلكترونيَّة:

- https://www.larousse.fr/dictionnaires/francais/
- https://dictionary.cambridge.org/fr/dictionnaire/anglais/
- https://www.dohadictionary.org/

- الملحق 1 (الصفحة الأولى من "حيتان المال" على محرِّك البحث غوغل. تاريخ الاستشارة: 18/ 12/ 2019):

1. حيتان المال –موقع قناة المنار –لبنان:

http://almanar.com.lb/2101713

غرد رئيس "اللقاء الديموقراطي" النائب وليد جنبلاط عبر تويتر صباح اليوم فقال: "لماذا لا تمر جميع المناقصات على ادارة المناقصات لمنع **حيتان المال** وحديثي النعمة من نهب ...؟".

2. حيتان المال والثروة النفطية اللبنانية –موقع جريدة الجمهورية –لبنان:

https://www.aljoumhouria.com/ar/news/68689

"من سيتمتع بالثروة النفطية المتوقعة في لبنان؟ هل هم اللبنانيون العاديون، أم أن الجزء الأكبر سوف يذهب إلى **حيتان المال** أو من يأتي بعدهم من أولادهم أو أقاربهم؟".

3. ميشال جبور - حيتان مال...بربطة عنق... – موقع

Alkalima Online:

https://www.alkalimaonline.com/Newsdet.aspx?id=392870

"قد يتساءل البعض: من أين انطلقت تسمية "**حيتان المال**" أو كيف... أو متى ... والنتيجة واحدة ... ضيق صدر اللبناني من وقاحة رجال **المال** والأعمال".

4. طرابلس اللبنانية... ثورة الفقراء على حيتان المال -رصيف 22:

https://raseef22.com/article/1075704

"أثبتت طرابلس، العاصمة الثانية للبنان، أنها ((حمّالة)) رموز. لا يمكن مقاربة ما يجري فيها وعبرها بعين واحدة. حدث الثورة الذي حوّل الأنظار إلى المدينة المنهكة ...".

5. حيتان المال والبيرانا – **Elnashra**:

https://www.elnashra.com/news/show/747101/

"بالتالي، لو عدنا الى مصطلح "**حيتان المال**" لاحترنا في المقصود تمامًا، فهل المقصود بـ"**حيتان المال**" من يبلع كلّ ما يرى في طريقه، أو من يبلع **المال** العام ...".

6. الدولة متواطئة مع حيتان المال — **Elnashra**:

https://www.elnashra.com/news/show/1257462/

"الدولة متواطئة مع **حيتان المال**. في خضم الدوامة السياسية المستمرة والشد والتجاذب في ملف تشكيل الحكومة، يعيش المواطن دوامة اقتصادية واجتماعية ...".

7. حيتان المال | السورية نت | **Alsouria.net**:

https://www.alsouria.net/archive/

"**حيتان المال**. بعد عقود من الإهمال.. مجمع "يلبغا" بدمشق يستثمره "حوت اقتصادي" موال للنظام. حصل وسيم القطان، رئيس غرفة تجارة ريف دمشق، على عقد استثمار مجمع ..."

8. حيتان المال مفاتيح انتخابية: الحريري مرشحنا وضمانتنا:

https://al-akhbar.com/Politics/248874

"الواقع الذي كشفته صراحة شقير هو أن **حيتان المال** هم الذين يحددون الخطوط العامة للسياسة. وبرنامجهم واضح: لا نريد فرض الضرائب علينا. العبارة الأخيرة ...".

9. حوت جديد يضاف الى حيتان المال فأين القضاء؟ – السياسة:

https://elsiyasa.com/article/36883

معجمُ الدوحةِ التاريخيُّ وأثرُهُ في كشفِ أخطاءِ الترجمةِ الناجمةِ عن تحميلِ النصِّ القديمِ معنًى حادثًا مَعاني القرآنِ بالتركيَّةِ نموذجًا

عبد الجواد حردان
جامعة سوتجي إمام -تركية –مرعش

المبحث الأوَّل. مشكلة البحث وخطَّة الدراسة:

مدخل الدراسة:

اللغة كالكائن الحي تنمو وتتطوَّر بما يَستحدِثُه مرورُ الزمن من معانٍ جديدةٍ، فتَتَّسِعُ دلالاتُها وتحمل ألفاظُها القديمةُ ومشتقاتُها ما جَدَّ من معانٍ ومفاهيمَ ومصطلحاتٍ، فهي ظاهرةٌ اجتماعيةٌ تتطورُ بتطور المجتمع (عبد التواب، 1997، ص9؛ ووافي، 2000، ص325)، وبذلك يجتمع للكلمةِ معنيانِ أو أكثر: قديمٌ ومُحدَثٌ، أو خاصٌّ وعامٌّ، أو لغويٌّ وشرعيٌّ وعرفيٌّ خاصٌّ في حقلٍ ما من حقول العلم والمعرفة والمهن والاستعمال، وقد يشتهر الثاني الجديد أكثر من الأوَّل؛ فَيَقَرُّ في وعي المترجم ومعجمِه الذهنيِّ، ويتوارى المعنى القديم فيُغفِلُهُ المترجم أو يجهله، بل يكاد يصبح المعنى الأول مجهولًا أو غريبًا عنده، فإذا عمد إلى ترجمة نصٍّ قديمٍ أو محدَثٍ سبقَ إلى ذهنه ما يعهده لهذه المفردة من معنًى حادثٍ؛ فيؤدِّي ذلك إلى تحميل النصِّ القديم معنًى لا يحتمله، بل لا علمَ لقائلِه يومئذٍ بدلالة هذه المفردة عليه. وقد أثبت معجم الدوحة التاريخي براهينَ هذه الدَّعوى إثباتًا حمَل

هذه الدراسة على أن تفترضَ أنَّ لمعجم الدوحة التاريخيِّ أثرًا في تقويمِ الترجمة، وكشفِ أخطائها الناجمة عن تحميلِ النصِّ القديمِ معنًى حادثًا وفي تصويبِها، والحدِّ من وقوع أغلاطٍ كهذه لاحقًا إذا ما اعتمد المترجمون هذا المعجمَ مرجعًا حَكَمًا في تحديد دلالة اللفظ المرادة للمؤلِّف أو المتكلِّم؛ ليكفّوا عن تحميلِ اللفظِ الوارد في النصِّ القديمِ معنًى حادثًا لا يحتمله، قال ابن تيمية: "الاستدلال بالقرآن إنما يكون بحمله على لغة العرب التي أنزل بها، بل قد نزل بلغة قريشٍ كما قال تعالى: {وَمَا أَرْسَلْنَا مِن رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِ} [(**القرآن الكريم**، "سورة إبراهيم"، الآية 4)]، وقال: {بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُّبِينٍ} [(**القرآن الكريم**، "سورة الشعراء"، الآية 195)]، فليس لأحدٍ أن يحمل ألفاظ القرآن على غير ذلك من عرفٍ عامٍّ واصطلاحٍ خاصٍّ، بل لا يحمله إلا على تلك اللغة؛ فإذا كان في أهل الكلام من قد اصطلح في لفظ الواحد والأحد والجسم وغير ذلك من الألفاظ، على معانٍ عنوها بها إمّا من المعنى اللغوي أو أعمّ أو مغايرًا له، لم يكن له أن يضع القرآن على ما وضعه هو، بل يضع القرآن على مواضعه التي بيَّنها الله لمن خاطبه القرآن بلغته، ومتى فعل غير ذلك كان ذلك تحريفًا للكلم عن مواضعه، ومن المعلوم أنه ما من طائفةٍ إلا وقد تصطلح على ألفاظٍ يتخاطبون بها... لكن ليس له أن يحمل كلام الله وكلام رسوله إلا على اللغة التي كان النبي -صلى الله عليه وسلم -يخاطب بها أمته، وهي لغة العرب عمومًا ولغة قريش خصوصًا" (ابن تيمية، 1426هـ، ج3، ص192).

وهذا لا يقتضي البتة منع حمل النصِّ على معانٍ أخرى يحتملها بمنطوقه إشارةً وإيماءً أو بمفهومه أو بعمومه وإطلاقه، فالبحث إنما يُعنَى بإشكالية إلغاء المعنى الشرعي أو اللغوي القديم المعهود للعرب المخاطبين به يومئذٍ وإحلال معنًى حادثٍ محله، علمًا أنَّ هذا المعنى لم يكن يومئذٍ معلومًا أو مقصودًا للقائل، كما أن المخاطبين لم يكونوا على علمٍ بدلالة تلك المفردة على هذا المعنى الحادث، فكيف يجوز تحميله لنصٍّ أقدم وأسبق منه وجودًا وحدوثًا وولادةً؟! فإنه يستحيل أن يُحَدِّث المتكلم مخاطبيه بما لا علم لهم به وبدلالته الحادثة، ولا كذلك لمن قبلهم أو بعدهم ممن جاؤوا قبل تطور هذه المفردة ويُحَمِّلها معنًى مستحدثًا غير الذي كانت تحمله.

أوَّلًا. الإحساس بالمشكلة:

لا تزال معاني اللغة المعبرة عن الفكرِ والحياةِ تستجِدُّ وتتوالدُ ما دامَ في الفكرِ والحياةِ تجدُّدٌ وتحديثٌ ونَماءٌ؛ إنها متلازمةٌ تفرضها ضرورةُ ملاءمةِ اللغةِ لتلك الحياةِ وذلك الفكرِ في التعبير عنهما (جبل، ص35)، وقد كان للألفاظِ في صدرِ الإسلامِ وما تلاه من عصورٍ نصيبٌ من هذا التجديد،

فحملَتِ الألفاظُ معانيَ جديدةً حتى غدت اصطلاحًا إسلاميًّا خاصًّا، ثم استعمل المُحدَثون الألفاظَ أنفُسَها في معانٍ مُحدَثةٍ، فتكاثرت المعاني، والألفاظُ هيَ هي، وتبدلَّت معاني بعضِ الألفاظ بعد أن استُعيرَتْ لمعنًى جديدٍ (ابن فارس، 1997، ص78)، ونشأت مصطلحات الدلالة الشرعية واللغوية والعرفية والمشترك اللغوي.

هذا كله يوجب على المترجم أن يعرف دلالة الكلمة في العصر الذي قيلت فيه ليفهمَ ما كان كما كان، ولئلا يُضِلَّه المعنى المولَّد عن المعنى المراد. وهذا هو الذي دعا الدراسة إلى طرح فرضيةٍ تقول: إنَّ تعيين دلالات المفردة الزمانية والمكانية في المعجم التاريخي سيكشف أخطاءَ الترجمة التي دأبت على حمل اللفظ القديم على المعنى الحادث.

إذا عمد المترجم عند ترجمته لأيّ نصٍّ قديمٍ إلى عقد مقارنةٍ بين المعنى القديم المعهود للمخاطبين يومئذٍ والمعنى الحديث الذي لم يكن معلومًا لهم يومئذٍ ولا لمن جاء بعدهم حتى حينٍ، فإنَّ مقابلته لكلا المعنيين في ضوء دلالة السياق والسباق تفرض عليه الوقوف مليًّا عند هذه الأسئلة:

أمّا حيال النصّ القديم فعليه قبل الترجمة أن يجيب عن السؤالين الآتيين:

أ. هل يجوز إلغاء الدلالة الأولى للنص القديم؟

ب إذا ألغيتُ الدلالة الأولى المقصودة أصالةً فهل يَعدِلُ ذلك نسخَ النصِّ وإلغاءَه؟

وأمّا حيال المعنى حادث فلا بدَّ أن يلبث مليًّا يناقش، ليتخير فيقتنع ويُقنع ويُجِلّ ما قطعه على نفسه من أيمانٍ وما حمله من أماناتٍ، ويُعظِّم عقول القرَّاء فيقدِّم لهم نصًّا تصح نسبته إلى صاحبه بدرجةٍ عاليةٍ لا إلى المترجم، وهذا يلزمه أن يتأمل طويلًا قبل أن يُقدِم على ترجيح خيارٍ ما على غيره ليقدِّم أجوبةً موضوعيةً صادقةً ثابتةً عن أسئلةٍ كهذه:

أ. هل يصح إحلال المعنى الحادث محلَّ القديم وتفسير النصّ به؟

ب إذا فرضنا أنّا قبلنا هذه الترجمة فعمدنا إلى إحلال المعنى الحادث محل القديم، أفتُعَدّ هذه الترجمة نقلًا أمينًا لمراد قائل النصّ القديم، أم تُعَدّ إنشاءً وتأليفًا لنصٍّ جديدٍ؟

ثانيًا. مشكلة الدراسة:

تسعى هذه الدراسة للإجابة عن سؤالٍ رئيسٍ وأسئلةٍ أخرى فرعيةٍ، أمّا الرئيس فهو:

– ما أثر معجم الدوحة في تقويم أخطاء الترجمة الناجمة عن تحميل اللفظِ القديمِ معنًى حادثًا؟

وأمّا الفرعية فهي:

1. ما مدى تأثر المترجم بالمصطلحات الحادثة التي تتبادر إلى ذهنه عند ترجمته لنصٍّ أقدم منها تاريخيًّا؟

2. ما مدى صحة ترجمة النصّ القديم بمعنًى حادثٍ؟

3. ما الوسائل العلمية لتمييز المعنى القديم من المعنى الحادث؟

ثالثًا. أهمِّيَّة الدراسة:

أ. الوقوفُ على الدلالة التاريخية للمفردة يجنِّبُنَا تفسيرَ اللفظِ القديمِ بمعنًى مولَّدٍ حديثٍ، يقول ابن تيمية: "إِنَّ كَثِيرًا مِن النّاسِ يَنْشَأُ عَلى اصطِلاحِ قَومِهِ وعاداتِهِم في الألفاظِ، ثُمَّ يَجِدُ تِلكَ الأَلفاظَ في كلامِ اللهِ أَو رَسولِهِ أَو الصَّحابَةِ، فيَظُنُّ أَنَّ مُرادَ اللهِ أَو رَسولِهِ أَو الصَّحابَةِ بِتِلكَ الأَلفاظِ ما يُريدُهُ بِذلِكَ أَهلُ عادَتِهِ واصطِلاحِهِ" (ابن تيمية، 1995، ج1، ص243). واليوم لطالما حذَّر من يدرِّسُ الأدب الإنجليزي الباحثين في أدب شكسبير بالقول: "إنما أخشى عليكم من تلك الألفاظ التي لا تزال شائعةً بصورتها القديمة في الأدب الإنجليزي، والتي يخطر في أذهانكم لأول وهلةٍ أن دلالتها مألوفةٌ لكم جميعًا، فهي محطُّ الزلل والخطإ؛ لأن كثيرًا منها قد تطورت دلالته وتغيرت مع الزمن" (أنيس، 1976، ص93).

ب. تقويم أخطاء الترجمة في ضوء معجم الدوحة التاريخي. نعم، ليس التأريخ للتطور الدلالي للمفردة بأمرٍ ابتدعَهُ معجمُ الدوحة، ففي معاجم التراث من ذلك ما لا يُحصى، إلا أنه متناثرٌ متفرقٌ؛ لذا كان من العسير على المترجم الوقوف على ذلك في كل مفردةٍ يبحث عن معانيها الزمنية، فجمع معجمُ الدوحة حباتٍ مسبحةٍ مبعثرةً في خيطٍ ناظمٍ لأشتاتها، فإذا اعتمدت المعاجم العربية الأجنبية هذا التطور الدلالي غدت عونًا للمترجم على توقي الوقوع في أخطاء الترجمة المتولدة عن الاختيار العشوائي لمعنى مفردةٍ لها دلالاتٌ كثيرةٌ.

ج. تقدِّم هذه الدراسة مُخْرَجاتٍ تصونُ النصوص القديمة –ولا سيما نصوص الكتاب والسنة –من ترجمتها ونقلها إلى معانٍ لا تحتملها؛ لانتفاء احتمال حمل اللفظ لمعنًى حادثٍ لم يكن معهودًا للمخاطَبين ولا مرادًا لمخاطِبِهم يومئذٍ.

رابعًا. حدود الدراسة:

1. معجم الدوحة التاريخي.

2. ترجمة معاني القرآن الكريم إلى التركية (علي بُلاج: القرآن الكريم ومعانيه بالتركية، ومحمود طوبطاش: القرآن الكريم ومعانيه بالتركية، وأحمد داود أوغلو: القرآن الكريم وبيان معانيه).

خامسًا: مصطلحات الدراسة:

- **النصُّ القديم**: ما سبقَ المعنى الحادثَ من كلامٍ يتضمنُ مفردةً لها دلالةٌ قديمةٌ مغمورةٌ وجديدةٌ مشهورةٌ.

- **المعنى الحادث**: ما جدَّ من دلالاتٍ لمفردةٍ مستعملةٍ في معنًى مختلفٍ عنها ما زال قائمًا في النصوص التي سبقت المعنى المُحدَث.

- **حمل القديم على الحادث**: أن يعمد المترجم إلى مفرداتٍ ذات دلالاتٍ معينةٍ في النصوص القديمة، فيحملها على مَعانٍ جديدةٍ لم تكن معلومةً عندما ظهرت تلك النصوص.

- **تقويم الترجمة**: إصدار حكمٍ على ما في النصّ المترجَم من صوابٍ لتعزيزه أو خطأٍ لتصحيحه في ضوء الدلالات المرحلية للكلمة على وَفق معجم الدوحة التاريخي.

سادسًا. منهج الدراسة:

تقوم الدراسة على المنهج الوصفي التحليلي، فهي تسعى لرصد نماذج من أخطاء ترجمة معاني القرآن، وتحليل ترجمتها إلى التركية ونقدها في ضوء دلالات المفردة التاريخية التي رصدها معجم الدوحة، ثم استقراء أخطاء هذه الترجمة لبيان مدى علاقتها بإغفالِ المترجم ثنائيةَ دلالة المفردة اللغوية لفصل المعنى القديم عن الحادث. فبذلك يكون منهج الدراسة:

1. وصفيًّا في الدراسة التاريخية للألفاظ وتراكيبها.

2. استقرائيًّا مقارنًا في رصد أخطاء ترجمة معاني القرآن إلى التركية في سُوَرٍ معينةٍ.

3. تحليليًّا عضويًّا لنماذج من أخطاء ترجمة معاني القرآن إلى التركية ومقارنة نتائجه بدلالات معجم الدوحة التاريخي.

سابعًا. أهداف الدراسة:

1. بيان أهمية التأريخ لمعاني الألفاظ في ترجمة النصّ.

2. إثبات ضرورة تصحيح المعاجم العربية الأجنبية في ضوء اكتشافات معجم الدوحة.

3. تصحيح ترجمة معاني القرآن في التركية في ضوء المعاني التاريخية للألفاظ في معجم الدوحة التاريخي.

4. كشفُ أخطاء الترجمة الناجمة عن تحميل اللفظِ القديم معنًى حادثًا، والطريق الأمثل لتقويمها.

5. بيان أثر اعتماد المترجم على معجم الدوحة التاريخي في تجنب أخطاء الترجمة الناجمة عمّا ذُكِر.

ثامنًا. فرضيّات الدراسة:

1. لمعجم الدوحة التاريخي أثرٌ في كشف أخطاء الترجمة الناجمة عن تحميل النصّ القديم معنًى حادثًا.

2. لمعجم الدوحة وحدَه الأثر الأعظم في كشف تلك الأخطاء، فلتُصَحَّح المعاجم العربية الأجنبية كلها على وَفقه.

3. معجم الدوحة كغيره من المعاجم قد يكشف تلك الأخطاء وقد يقصر عن ذلك.

تاسعًا. إجراءات الدراسة:

- إطارٌ نظريٌّ يبحث في الدلالة التاريخية للمفردة ومنزلة معجم الدوحة منها.
- المنهج العلمي لتفسير المفردة التي شهدت تطورًا تاريخيًّا، وعلاقته بإشكالية تفسير نصٍّ قديمٍ بمعنًى حادثٍ.
- رصد مفرداتٍ مستعملةٍ في القرآن ولها معنًى حادثٌ.
- تحديد معاني هذه المفردات تاريخيًّا على وَفق معجم الدوحة التاريخي.
- تقييم ترجمة النصّ على وَفق المعنى الحادث.
- بيان وجه خطإ المترجم في بنائه على المعنى الحادث.

- تقويم النصّ المترجم وبيان ما بين الترجمتين من فروقٍ دلاليةٍ مردُّها إلى المعنيينِ القديم والحادث.
- تحديد أسباب أخطاء الترجمة المذكورة لطرحِ مبادئ تعصِم المترجِمَ من أخطاءٍ كهذه بعدئذٍ.
- نتائج الدراسة وتوصياتها.

الدراسات السابقة:

لم أقف على دراسةٍ تُعنَى بهذا الموضوع في اللغتين العربية والتركية سوى بحثٍ واحدٍ عرض فيه كاتبه لقضية البحث في سياق ضرب الأمثلة، وهي دراسة مصطفى أوزترك التي عنوانُها **أخطاءٌ مؤثرةٌ في تراجم معاني القرآن: سورة يونس نموذجًا**، 2005م.

المبحث الثاني. الدلالة التاريخيَّة للمفردة وعنايةُ معجمِ الدوحة التاريخيّ بها:

لم تَخلُ المعاجم ومصادر اللغة العربية من التأريخ للتطور الدلالي ومعاني المفردة عبر الزمن، ولطالما قَرنت ذلك بشواهد من القرآن والحديث أو من الشعر والنثر، لكن كان ذلك مبعثرًا في مواضع شتّى، فلم يشهد تاريخ علم اللغة معجمًا جامعًا للمفردة من تاريخ ميلادها حتى اليوم، يؤرِّخ لها بتسلسلٍ علميٍّ موثقٍ. وجاء معجم الدوحة التاريخي ليسد هذه الثغرة، فقد شرع وما زال يفعل ويحاول، فهو لا يدعي وليس له أن يزعم أنه أحاط بالعربية وأصاب في كل ما اجتهد فيه، لكنه جهدٌ سابقٌ لم يتقدمه غيره في هذا الباب، وهو خير مُعينٍ للمترجمين والباحثين عن معاني المفردات التي شهدت تطورًا دلاليًّا؛ فقد كان المترجم أو المفسِّر لنصٍّ ما يبحث طويلًا ليقف باجتهاده على تطورٍ دلاليٍّ لمفردةٍ ما، ويبذل المُقَلَ ليعود بزاد المُقِلِّ وبزهرةٍ من هنا وقطرةٍ من هناك، فجاء معجم الدوحة غيثًا مُغيثًا:

وتَشـاءُ أنـتَ مِـن البَشـائرِ قَطـرَةً   وَيَشـاءُ رَبُّـكَ أن يُغيثَـكَ بِالمَطـر

وفي هذا المبحث مطالب:

المطلب الأول: الدلالة التاريخية للمفردة.

المطلب الثاني: عنايةُ معجمِ الدوحة بالدلالة التاريخية للمفردة.

المطلب الثالث: المنهج العلمي لتفسير المفردة التي شهدت تطورًا تاريخيًّا وعلاقته بإشكالية تفسير نصٍّ قديمٍ بمعنًى حادثٍ.

المطلب الأوَّل. الدلالة التاريخيَّة للمفردة:

لدلالة الكلمة العربية أحوالٌ لا تخرج عن الوضع والمجاز والاصطلاح، فالأصل في الكلام الحقيقة، وهي لغويةٌ أو شرعيةٌ أو عرفيةٌ، ولا يُصرَف عن معناه الحقيقي إلا بقرينةٍ داخليةٍ أو خارجيةٍ. وخلاصة ما بحثه اللغويون والأصوليون في هذه القسمة يمكن إيجازه في الآتي:

1. الحقيقة اللغوية: فالأصل في اللفظ أن يكون مقصورًا على المعنى الموضوع له أوّلًا وألّا يتعدّاهُ إلى آخر جديدٍ إلا بدليلٍ وقرينةٍ صارفةٍ للفظِ عن معناه الحقيقيِّ إلى آخر مجازيٍّ، فينبغي أن يفسَّر النصّ بمقتضى لسان العرب ما لم يُنْقَل إلى معنًى شرعيٍّ أو عرفيٍّ جديدٍ، عامًّا كان أم خاصًّا.

2. العرف العام أو الخاص، أي الاصطلاح: وبه ينتقل اللفظ من معناه القديم إلى معنًى عرفيٍّ جديدٍ يتبادر إلى الذهن عند إطلاق الكلمة بين أهل الاختصاص، كما في مصطلح "تمييز" في النحو والفقه والمرافعات القانونية، فهذه معانٍ حادثةٌ لا يصحُّ حمل الآيات والأحاديث عليها. وبهذا يتبين خطأ من فسر كلمة "مكروه" في قوله تعالى: {كُلُّ ذَلِكَ كَانَ سَيِّئُهُ عِنْدَ رَبِّكَ مَكْرُوهًا} (**القرآن الكريم**، "سورة الإسراء"، الآية 38) بمعناها الاصطلاحي أي ما يُثابُ على تركه ويُمدحُ ولا يُعاقَبُ على فعله ولا يُذَمُّ.

3. الحقيقة الشرعية: والمراد بها نقل اللفظ من معناه اللغوي إلى معنًى شرعيٍّ لا يتبادر إلى الذهن سواه عند إطلاقه كـ"الصلاة" و"الزكاة". وعلى هذا فإن "اللفظ محمولٌ على عرف المخاطِب: الشارع أو أهل العرف أو اللغة. ففي خطاب الشرع المحمول عليه المعنى الشرعي لأنه عرف الشرع؛ لأن النبي صلى الله عليه وسلّم بُعث لبيان الشرعيات. وإذا لم يكن معنًى شرعيٌّ أو كان وصرف عنه صارفٌ فالمحمول عليه المعنى العرفي العام أي الذي يتعارفه جميع الناس أو الخاص بقومٍ؛ لأن الظاهر إرادته لتبادره إلى الأذهان. فإذا لم يكن معنًى عرفيٌّ أو كان وصرف عنه صارفٌ فالمحمول عليه المعنى اللغوي في الأصح لتعينه حينئذٍ، فعلم أن ما له مع المعنى الشرعي معنًى عرفيٌّ أو معنًى لغويٌّ أو هما يُحمَل أوّلًا على الشرعي، وأن ما له معنًى عرفيٌّ ومعنًى لغويٌّ يُحمَل أوّلًا على العرفي" (الأنصاري، ص54).

هذا التسلسل في تفسير الألفاظ لدى ترجمتها إلى لغاتٍ أخرى من شأنِهِ أن يعصم المترجمين من الوقوع في أخطاء الترجمة الناجمة عن تفسير النصّ القديم بمعنًى حادثٍ، أمّا إذا اعتمد المترجمون على المعاجم المعاصرة فقط فإن ثمة أخطاءً يقع فيها المترجمون عامَّةً ومترجمو معاني القرآن والتراث

العربيِّ خاصَّةً. وبتتبع هذه الظاهرة، يمكن تقسيمُ الألفاظ التي تحمل معنًى قديمًا وآخَر حادثًا أربعةَ أقسامٍ هي:

1. مفرداتٌ قديمةٌ قُصِر مدلولها على معنًى جديدٍ أو على أحد المعاني المعهودة قديمًا، فصارت دلالتها أخصَّ مما كانت عليه كما في كلمات: فقه، وسنة، وشام، وحجاب، وسيّارة، ابتداءً من الصدر الأول إلى عصر التدوين الفقهي وهكذا دواليك حتى يومنا هذا، علمًا أنَّ دلالة هذا الضرب من المفردات قد يختلف باختلاف العرف الخاص كما في كلمة "حجاب"؛ فإذا أطلقت كلمة "حجاب" في الصدر الأول تبادر إلى الذهن منها سترُ المرأة جسمَها عدا الوجه والكفين وسترُ الجسم كله لأمهات المؤمنين، ثم قُصِر معنى الحجاب على المعنى الثاني الخاص بأمهات المؤمنين في عصورٍ لاحقةٍ ولا سيما عصور الدولة العثمانية، وما زالت الكلمة تحمل المعنى نفسَه حتى اليوم في بعض البلدان الإسلامية، أمّا كاشفة الوجه واليدين فتُسمّى سافرةً في تلك البلاد، وثَمَّةَ عرفٌ خاصٌّ لبعض البلاد الإسلامية يُطلِق الناس بمُقتضاهُ كلمة "حجاب" على غطاء الرأس فقط.

2. كلماتٌ قديمةٌ أضيف إلى مدلولها معنًى جديدٌ، فصارت دلالتها أعمَّ مما كانت عليه أو أعمَّ من وجهٍ وأخصَّ من وجهٍ. ومن هذا كلمات: جناية، وآية، وعقل، بين محاكم الصدر الأول والعصر الحديث.

3. ألفاظٌ تغيرت دلالتها تغيُّرًا لا يجمع فيه بين المعنى القديم والجديد سوى دلالة جذر الكلمة، وذلك كما في عبارة "أولو الأمر" وكلمة "إرهاب" بين الصدر الأول والعصر الحديث.

4. مفرداتٌ تحمل معنيين اشتَهَرَ أحدُهما في العصور المتأخرة ولم يعد المعنى الآخَر معلومًا إلا للمتخصصين، من ذلك كلمة "يئِس" أي عَلِمَ، وكلمة "قَدَرَ" أي ضَيَّقَ.

ومن هذه الرباعيَّة تتكشَّف أخطاء المترجمين لمعاني القرآن بالتركية في ضوء الدلالة التاريخية للمفردة كما جاءت في معجم الدوحة:

هذا التقسيم يُلزِمُ المترجمَ البحثَ في المعاجم التاريخية للوقوف على دلالة المفردة في مراحل تطورها ليحدد أيّ المعاني أقرب إلى مراد المتكلم في ضوء السياق والسباق والتاريخ الدلالي للمفردة، فلا يتخير من المعاني أشهرها في عصره أو المتبادر منها إلى الذهن أو عشوائيًّا أو عن هوًى أو بلا منهجيةٍ ضابطةٍ حاكمةٍ ترجِّح معنًى على آخر، ولا ينبغي أن يجهل أو يتجاهل حقًّا وحقيقةً لا وجهَ يُسوِّغ إنكارَها؛ فقد تطورت المفردة في النصّ الشرعي حتى غدت دلالتها خاصَّةً لا يزاحمها

وضعٌ لغويٌّ أو عرفٌ أو اصطلاحٌ حادثٌ، إذ "كانت العرب في جاهليتها على إرثٍ من إرث آبائهم في لغاتهم وآدابهم ونسائكهم وقرابينهم. فلما جاء الله جل ثناؤه بالإسلام حالت أحوالٌ، ونُسِخَت دياناتٌ، وأُبطِلَت أُمورٌ، ونُقِلَت من اللغة ألفاظٌ من مواضع إلى مواضع أُخَر بزياداتٍ زيدَت، وشرائع شُرِعَت، وشرائط شُرِطَت، فعفّى الآخِرُ الأوَّلَ" (ابن فارس، 1997، ص44).

لقد تطورت اللغة في النصّ الشرعي على نحوٍ لا يجوز معه بحالٍ أن يكابر قومٌ زاعمين أن الوضع اللغوي هو وحده مدلول الآية أو الحديث منكرين أركان الإسلام من صلاةٍ وصيامٍ وحجٍّ وزكاةٍ حملًا لهذه الألفاظ على معناها اللغوي الصِّرْف، وإنها لدعوى عريضةٌ تتنكر لقضية التطور الدلالي والاصطلاحي والعرف اللغوي الخاص والعام مستمسكةً بالوضع اللغوي في مواضع كان انتقاؤهم فيها للمعنى الوضعي تحكُّمًا محضًا لا برهان عليه، فأنكروا الصلاة بمعناها الشرعي الاصطلاحي المعروف، وقالوا: حيث وردت الصلاة فهي الدعاء كما في قوله تعالى: {إِنَّ اللهَ وَمَلَائِكَتَهُ يُصَلُّونَ عَلَى النَّبِيِّ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا صَلُّوا عَلَيْهِ وَسَلِّمُوا تَسْلِيمًا} (**القرآن الكريم**، "سورة الأحزاب"، الآية 56)، فلا وزن عندهم للنصوص الأخرى الشارحة ولا سياق أو سباق ولا لمقتضى ركنَي الإسناد القاضي -كما في هذه الآية -بأنَّ ما يزعمونه منتفٍ قطعًا في صلاة الله وملائكته على النبي صلى الله عليه وسلم، بل إنَّه ليلزمهم القول إنَّ الصلاة رياضةٌ لا تمتُّ إلى العبادة بصلةٍ لأن الوضع اللغوي يقضي بأن "اشتقاقها من الصَّلا وهو العظم الذي عليه الإليتان؛ لأن المصلي يحرك صلوَيهِ في الركوع والسجود" (المطرّزي، ص271). ولأخينا الفاضل الدكتور أحمد بشير قباوة رسالةٌ علميةٌ مفصلَّةٌ عنوانها **دعوى القراءة المعاصرة للقرآن الكريم** دحضَ فيها تفاسير كهذه للنصِّ بما لا مزيدَ عليه، فوجبَ ذكرها ليُرجَع إليها في دقائق هذه المسألة.

المطلب الثاني. عنايةُ معجمِ الدوحة بالدلالة التاريخيَّة للمفردة:

معجم الدوحة التاريخي للغة العربية معجمٌ لغويٌّ علميٌّ يُعِدُّه المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات في الدوحة، وقد شرع في إعداده في أيار عام 2013م، ويشارك في بنائه نحو 300 من أساتذة الجامعات والخبراء العرب، ويستند إلى أكبر مدوَّنةٍ للغة العربية، وهو معجمٌ مفتوحٌ، تراكميٌّ، نسقيٌّ، مبوَّبٌ، مرتَّبٌ جذرًا ثم ألفبائيًّا، مرجعيٌّ، إحصائيٌّ، تفاعليٌّ، مؤسسٌ لنهضةٍ لغويةٍ شاملةٍ.

ويصِل المعجم حاضر الأمة بماضيها، ويسد فراغًا في تاريخ لغتها، ويُمَكِّن الأجيال المتعاقبة من فهم تراثها الفكري والعلمي والحضاري، ويحفظ ذاكرة الأمة اللغوية والفكرية تاريخيًّا، فهو

يتميز بتضمنه لكلِّ لفظٍ "ذاكرة" تسجِّلُ تاريخ استعماله بدلالته الأولى، وتاريخَ تطوره وتحوُّلاته البنيوية والدلالية، وتحولات استعمالاته من الأقدم إلى الأحدث، هذا مع توثيقٍ منتظمٍ مُطَّرِدٍ لتلك "الذاكرة" بالنصوص التي تشهد على صحة المعلومات الواردة فيها.

غايته:

- رصد تغيُّرات معاني اللفظ عبر الزمن.

منهجه:

- الجمع، والتصنيف، والتأريخ لِلنصوص ثم لِلألفاظ، والترتيب الزمني، والفهرسة، وبيان المعنى، ورصد التطور.

مراحله:

- ثلاث مراحل، لكل مرحلةٍ مستوياتٌ كما في الشكل[1].

أهدافه:

- إنجاز معجمٍ تاريخيٍّ للغة العربية.
- بناء مدوَّنةٍ لغويةٍ عربيةٍ شاملةٍ.
- استخلاص معاجم فرعيةٍ من المعجم التاريخي للغة العربية.
- إصدار دراساتٍ وأبحاثٍ معجميةٍ.

وسائله:

- خبراء اللغة والحوسبة.
- المدوَّنات الإلكترونية.
- البرامج التقنية والحاسوبية المتطورة.

---

1 . https / /:www.dohadictionary.org /charts

– المؤتمرات والندوات وفِرَق العمل والدورات التدريبية لتوحيد منهجية العمل على وفق دليلٍ معياريٍّ للمعالجة والتحرير.

وينفرد المعجم التاريخي برصد ألفاظ اللغة العربية منذ بدايات استعمالها في النقوش والنصوص وما طرأ عليها من تغيراتٍ في مبانيها ومعانيها داخل سياقاتها النصِّيَّة متتبِّعًا الخطَّ الزمني لهذا التطور، لكنه لا يدَّعي استيعاب ذلك لأسبابٍ موضوعيةٍ عدةٍ منها اعتماده على المطبوع دون المخطوط والخلاف في نسبة بعض النصوص وفي تاريخها ورواية ألفاظها.

هذا ويجري إنجاز المعجم على مراحل عملٍ إجرائيةٍ نظرًا إلى تاريخ اللغة العربية الطويل وضخامة حجم نصوصها. وتبدأ المرحلة الأولى بأقدم نصٍّ عربيٍّ موثقٍ إلى نهاية عصر الاحتجاج عام 200هـ، وتضم نحوَ 100 ألف مدخلٍ معجميٍّ، وهي متاحةٌ عبر بوابةٍ إلكترونيةٍ متطورةٍ تقدم أنواعًا عدَّةً من الخدمات اللغوية والمعجمية والإحصائية.

ويقدِّم المعجم لكل لفظٍ مدخلًا معجميًّا فيه الوحدة المعجمية والجذر والوسم الصرفي والشاهد النصِّيّ والقائل والمصدر وتاريخ الاستعمال ومعاني اللفظ مرتبةً تاريخيًّا وأصله إن كان دخيلًا ونظيره في اللغات السامية الأخرى[1].

وإليك مثالًا لذلك كلمة "آية" كما وردت في معجم الدوحة التاريخي[2]:

المطلب الثالث. المنهج العلميّ لتفسير المفردة التي شهدت تطوُّرًا تاريخيًّا وعلاقته بإشكاليَّة تفسير نصٍّ قديمٍ بمعنًى حادث:

أول ما يجب التزامه في تفسير مفردةٍ ما وترجمتِها متلازمتان لا انفكاك بينهما بوجهٍ أو حالٍ من الأحوال. إحداهما: رباعية المنهج العلمي في تفسير نصٍّ ما وتأويله. والأخرى: ثلاثية الشاطبي في تنزل القرآن خاصَّةً وترجمة معانيه مفرداتٍ وتراكيبَ إلى لغاتٍ أخرى، فوجب التعريج على ما ذكره في هذا الباب لأن البحث اختار ترجمة معاني القرآن نموذجًا لإشكالية الدراسة.

ولرباعية المنهج العلمي مُخرَجاتٌ سيتبين لك – وأنت تفترض منازعة المترجمين لك في نصٍّ ما – أنها من الأهمية بمكانٍ.

---

1 .https //:www.dohadictionary.org /about–dictionary.

2 .https //:www.dohadictionary.org /dictionary.

الفرع الأوَّل. المنهج العلميّ لتفسير المفردة التي شهدت تطوُّرًا تاريخيًّا وتأويلها وترجمتها:

يقوم المنهج العلمي لتفسير نصٍّ ما على المتلازمتين المذكورتين، وإليك بيانهما في مسألتين:

المسألة الأولى. ثلاثيَّة الشاطبيّ في تنزُّل التنزيل وترجمة معانيه إلى لغاتٍ أخرى:

أمّا ثلاثية الشاطبي في تنزُّل التنزيل ثم ترجمة معانيه إلى لغاتٍ أخرى فهي:

- معهود العرب.
- وأُمِّيَّة الشريعة.
- والصيرورة إلى ترجمة تفسير معاني القرآن لتعذر ترجمة اللسان العربي كما هو لِمَا له من خصائص تحول دون ترجمته حرفيًّا ونقله كلمةً كلمةً، هذا إذا افترضنا أن اللغات الأخرى لا تملك الأساليبَ بِأعيانِها، علمًا أنَّه لا نزاع في أن لكل لغةٍ أساليبَ مشابهةً أو قريبةً من تلك التي في العربية بيد أن العينية شيءٌ آخر.

أوَّلًا. أمّا نزول القرآن على معهود العرب فعن الإمام الشافعي أخذه الشاطبي، قال: "البيان اسمٌ جامعٌ لمعانيَ مجتمعةِ الأصول متشعبةِ الفروع؛ فأقلُّ ما في تلك المعاني المجتمعة المتشعبة أنها بيانٌ لمن خوطب بها ممن نزل القُرَآن بلسانه...؛ لأنَّه لا يعلم مِن إيضاح جُمَل عِلْم الكتاب أحدٌ جهِل سَعَة لسان العرب وكثرةَ وجوهه وجِماعَ معانيه وتفرقَها، ومن علِمه انتفَتْ عنه الشُّبَه التي دخلَتْ على من جهِل لسانَها، فإنما خاطب الله بكتابه العربَ بلسانها على ما تَعْرِف مِن معانيها، وكان مما تعرف من معانيها اتساعُ لسانها...، وتَكلُّمُ بالشيء تُعَرِّفُه بالمعنى دون الإيضاح باللفظ كما تعرِّف الإشارةُ، ثم يكون هذا عندها من أعلى كلامها لانفراد أهل علمها به دون أهل جَهالتها...، وبلسانها نزل الكتابُ وجاءت السنة، فتكلَّف القولَ في علمِها تكلُّفَ ما يَجهَلُ بعضَه، ومن تكَلَّفَ ما جهِل وما لم تُثبِته معرفته كانت موافقته للصواب -إن وافقه من حيث لا يعرفه -غيرَ محمودةٍ والله أعلم، وكان بِخَطَئِه غيرَ مَعذورٍ" (الشافعي، 1940، ج1، ص21، و47-52). وقال الشاطبي: "القرآن نزل بلسان العرب على الجملة، فطلب فهمه إنما يكون من هذا الطريق خاصَّةً؛ بمعنى أنه أُنزِل على لسان معهود العرب في ألفاظها الخاصة وأساليب معانيها...؛ فلا يستقيم للمتكلم في كتاب الله أو سنة رسول الله أن يتكلف فيهما فوق ما يسعه لسان العرب، وليكن شأنه الاعتناء بما شأنه أن تعتني العرب به والوقوف عند ما حدَّتْه" (الشاطبي، 1997، ج2، ص102، و135). والترجمة في

جوهرها تفسيرٌ للنصِّ ونقلٌ لمعناه إلى لغةٍ أخرى، فمن ترجم لفظًا بمعنًى لم تعهده العرب يوم أن نزل القرآن فقد زلَّ قلمه وقدمه بتحميله اللفظ القديم معنًى حادثًا لا علمَ ولا عهدَ للعرب به يوم خاطبهم القرآن بذلك اللفظ.

ثانيًا. وأمّا ضرورة الصيرورة إلى ترجمة تفسير معاني القرآن إجمالًا لتعذر ترجمة اللسان العربي كما هو لِمَا له من خصائص تَحُول دون ترجمته ونقله كلمةً كلمةً، فإذا كان كذلك فالقرآن في معانيه وأساليبه على هذا الترتيب، فكما أن لسان بعض الأعاجم لا يمكن أن يفهم من جهة لسان العرب كذلك لا يمكن أن يفهم لسان العرب من جهة فهم لسان العجم، لاختلاف الأوضاع والأساليب. وعلَّل ذلك قائلًا: "لِلُّغةِ العربية من حيث هي ألفاظٌ دالةٌ على معانٍ نظران؛ أحدهما: من جهة كونها ألفاظًا وعباراتٍ مطلقةً دالةً على معانٍ مطلقةٍ، وهي الدلالة الأصلية. والثاني: من جهة كونها ألفاظًا وعباراتٍ مقيدةً دالةً على معانٍ خادمةٍ، وهي الدلالة التابعة. فالجهة الأولى هي التي يشترك فيها جميع الألسنة، وأمّا الجهة الثانية فهي التي يختص بها لسان العرب في تلك الحكاية وذلك الإخبار، فإن كل خبرٍ يقتضي في هذه الجهة أمورًا خادمةً لذلك الإخبار بحسب الخبر والمخبر والمخبر عنه والمخبر به ونفس الإخبار في الحال والمساق، ونوع الأسلوب من الإيضاح والإخفاء والإيجاز والإطناب وغير ذلك...، فمثل هذه التصرفات التي يختلف معنى الكلام الواحد بحسبها ليست هي المقصود الأصلي، ولكنها من مكملاته ومتمماته، وبطول الباع في هذا النوع يحسن مساق الكلام إذا لم يكن فيه منكرٌ، وإذا ثبت هذا فلا يمكن من اعتبر هذا الوجه الأخير أن يترجم كلامًا من الكلام العربي بكلام العجم على حالٍ، فضلًا عن أن يترجم القرآن وينقل إلى لسانٍ غير عربيٍّ إلا مع فرض استواء اللسانين في اعتباره عينًا كما إذا استوى اللسانان في استعمال ما تقدم تمثيله ونحوه، فإذا ثبت ذلك في اللسان المنقول إليه مع لسان العرب أمكن أن يترجم أحدهما إلى آخر، وإثبات مثل هذا بوجهٍ بيِّنٍ عسيرٌ جدًّا، وقد نفى ابن قتيبة إمكان الترجمة في القرآن، يعني على هذا الوجه الثاني، فأمّا على الوجه الأول فهو ممكنٌ، ومن جهته صح تفسير القرآن وبيان معناه للعامة ومن ليس له فهمٌ يقوى على تحصيل معانيه، وكان ذلك جائزًا باتفاق أهل الإسلام، فصار هذا الاتفاق حجةً في صحة الترجمة على المعنى الأصلي" (المرجع نفسه، ج2، ص105).

ثالثًا. وأمّا قضية رعاية المترجم لأُمِّيَّة الشريعة عند نقل معاني القرآن إجمالًا إلى لغةٍ أخرى فهي مسلَّمةٌ بيِّنٌ شأنُها سامٍ شأوُها في فقه النصِّ والوقوف على مراد المتكلم بلا زيادةٍ ولا نقصٍ، وأهمُّ ما فيها أنَّها تمنع المترجم من تفسير النصِّ القديم بمعنًى حادثٍ لم تعهده العرب يوم نزل القرآن.

والمراد بأُمِّيَّة الشريعة أن العرب الأميين يومئذٍ لم يكن فهمهم وإدراكهم للشريعة ونصوصها وأوامرها ونواهيها ومراميها متوقفًا على التغلغل في العلوم الكونية والعقلية والرياضيَّة وغيرها، قال الشاطبي: "هذه الشريعة المباركة أُمِّيَّةٌ لأن أهلها كذلك، وإن لم تكن كذلك لزم أن تكون على غير ما عهدوا، فلم تكن لتتنزل من أنفسهم منزلة ما تعهد، وذلك خلاف ما وضع عليه الأمر فيها، فلا بدَّ أن تكون على ما يعهدون، والعرب لم تعهد إلا ما وصفها الله به من الأُمِّيَّة، فالشريعة إذًا أُمِّيَّةٌ، فلو لم يكن القرآن على ما يعهدون لم يكن عندهم معجزًا، فما تقرر من أُمِّيَّة الشريعة وأنها جاريةٌ على مذاهب أهلها وهم العرب ينبني عليه قواعد؛ منها أنَّ كثيرًا من الناس تجاوزوا في الدعوى على القرآن الحدَّ، فأضافوا إليه كل علمٍ يذكر للمتقدمين أو المتأخرين من علوم الطبيعيات والتعاليم والمنطق، وهذا إذا عرضناه على ما تقدم لم يصحَّ، وذلك دليلٌ على أن القرآن لم يُقصَد فيه تقريرٌ لشيءٍ مما زعموا؛ ومنها أنه لا بدَّ في فهم الشريعة من اتباع معهود الأميين، وهم العرب الذين نزل القرآن بلسانهم؛ فإن كان للعرب في لسانهم عرفٌ مستمرٌّ فلا يصح العدول عنه في فهم الشريعة، وإن لم يكن ثَمَّ عرفٌ فلا يصح أن يُجرَى في فهمها على ما لا تعرفه، وهذا جارٍ في المعاني والألفاظ والأساليب. مثال ذلك أن معهود العرب ألّا ترى الألفاظ تعبُّدًا عند محافظتها على المعاني وإن كانت تراعيها أيضًا، فليس أحد الأمرين عندها بملتزمٍ، بل قد تبني على أحدهما مرةً وعلى الآخر أخرى، ولا يكون ذلك قادحًا في صحة كلامها واستقامته؛ وأن الممدوح من كلام العرب عند أرباب العربية ما كان بعيدًا عن تكلف الاصطناع، وإذا كان كذلك فلا يستقيم للمتكلم في كتاب الله أو سنة رسول الله أن يتكلف فيهما فوق ما يسعه لسان العرب، وليكن شأنه الاعتناء بما شأنه أن تعتني العرب به والوقوف عند ما حدته، ومنها أنه إنما يصح في مسلك الأفهام والفهم ما يكون عامًّا لجميع العرب، فلا يتكلف فيه فوق ما يقدرون عليه بحسب الألفاظ والمعاني، فإن الناس في الفهم وتأتي التكليف فيه ليسوا على وزانٍ واحدٍ ولا متقاربٍ، فكذلك يلزم أن ينزل فهم الكتاب والسنة بحيث تكون معانيه مشتركةً لجميع العرب، فالحاصل أن الواجب في هذا المقام إجراء الفهم في الشريعة على وِزان الاشتراك الجمهوري الذي يسع الأُميين كما يسع غيرهم؛ ومنها أن يكون الاعتناء بالمعاني المبثوثة في الخطاب هو المقصود الأعظم بناءً على أن العرب إنما كانت عنايتها بالمعاني، وإنما أصلحت الألفاظ من أجلها، وهذا الأصل معلومٌ عند أهل العربية، فاللفظ إنما هو وسيلةٌ إلى تحصيل المعنى المراد، والمعنى هو المقصود" (المرجع نفسه، ج2، ص109، و127–138).

وللمترجم أن يعترض على قضية أُمِّيَّة الشريعة بأنَّ القرآن لم يخاطب الجاهليين الأُميين فحسب بل هو خطابٌ لكل الناس يومئذٍ وفيهم أهل حضاراتٍ وعلومٍ عريقةٍ متقدمةٍ، وهو أيضًا خطابٌ

للناس جميعًا في كل زمانٍ ومكانٍ إلى قيام الساعة، فأين دعوى الشاطبي أنَّ على المفسِّر أو المترجم أن يلتزم معهود العرب من هذا؟

وليس هذا الاعتراض بشيءٍ؛ لأنَّه لا أحدَ يمنع تحميل مفهوم اللفظ أو منطوقه بعبارته أو إشارته أو إيمائه أو عمومه أو إطلاقه ما يحتمله من معانٍ ومخرجاتٍ سواءٌ أَعرفها الأقدمون أم لم يعرفوها، وإنما الذي لا يصحُّ عقلًا ولا لغةً هو إلغاء المعنى المعهود للعرب أول المخاطَبين، وإنكار أنَّه المعنى الأُمّ المقصود أصالةً من سَوق النصّ، ثم حمل اللفظ على معنًى لا علم ولا عهد للعرب المخاطبين به أو لا يحتمله اللفظ أصلًا.

المسألة الثانية. رباعيَّة المنهج العلميّ في تفسير نصٍّ ما وتأويله وترجمته:

الرباعية العلمية تستند إلى الاستقراء اللساني والمنطق والعقد الدلالي وأركان الخطاب وهي المرسِل والمرسَل إليه والرسالة أي المخاطِب والمخاطَب والخطاب، وهذا يقضي بأن تكون الرباعية ثنائيةً تُلزِم كلًّا من المرسِل والمرسَل إليه؛ فلا يخاطب الأول الثاني بما لا عهد له به ولا يحمل الثاني كلام الأول على ما لا يمكن أن يقصده ويرمي إليه. وخلاصة الرباعية أسوقها في هذا الرسم البياني عارضًا تلازم ثنائية العلاقة بين ركني الخطاب وهما مصدر النصِّ والمترجم في هذا البحث أي المرسِل والمرسَل إليه المباشر أو الوسيط:

ولك أن تطلق على هذه الرباعية اسمَ قانون التخاطب العلميِّ، وموادُّه الأربع فضلًا عن ثلاثية الشاطبي بوسعنا أن نوردها على النحو الآتي:

المادَّة الأولى. التابع والمتبوع، فلدى تحليلِ الخطابِ واستقراءِ دلالاته ثبت بما لا يدع شبهةً لمتشكِّكٍ أنَّ المرسِل أو مصدر النصِّ أو المتكلِّم هو المتبوع، وأنَّ المستقبِل أو المرسَل إليه أو المترجِم أو المفسِّر أو المؤوِّل تابعٌ يلتزم في تفسيره أو ترجمته مرادَ متبوعه من كلامه، ويتتبع القرائن والأمارات التي ترشده إلى مراد المتكلِّم، فكلما اقترب من مقصوده كانت ترجمته أو تفسيره أقرب إلى الصواب وأدعى إلى القبول.

وتقضي ثنائية التابع والمتبوع أنَّ الشرط الأهمَّ في تفسير نصٍّ وترجمته وتأويله هو معرفةُ مراد المتكلم بكلامه بعد معرفة ما يحتمله اللفظ من معانٍ لغةً. ولهذه المعرفة طرائق، قال ابن تيمية: "فجهات معرفة مراد المتكلم ثلاثةٌ في كلام الشارع وكلام العباد من حالفٍ وغيره: أحدها العلم بقصده من دليلٍ منفصلٍ كتفسير السنة للكتاب وتخصيص العموم وقول الحالف أردت كذا،

والثاني سبب الكلام وحال المتكلم، والثالث وضع اللفظ مفرده ومركبه، ويدخل فيه القرائن اللفظية" (آل تيمية، ص131)؛ لذلك فإنَّ "ما لا يخطر ببال المتكلم عند قصده التعميم إلا بالإخطار لا يحمل لفظه عليه، إلا مع الجمود على مجرد اللفظ، وأمّا المعنى فيبعد أن يكون مقصودًا للمتكلم" (الشاطبي، 1997، ج4، ص22).

وفحوى هذا الشرط أنَّ المترجم "إن لم يكن مقصوده معرفة مراد المتكلم كان تأويله للفظ بما يحتمله من حيث الجملة في كلام من تكلم بمثله من العرب هو من باب التحريف والإلحاد لا من باب التفسير وبيان المراد" (ابن تيمية، 1991، ج1، ص201). فأنت ترى أن احتمال اللفظ لمعنًى ما لا يغني عن تلمُّس مراد المتكلم من كلامه ولا يسوِّغُ التكلف أو التمحُّل في تفسير النصّ بما لا برهان على أنَّه مراد المتكلم؛ ذلك أنَّ "كل عاقلٍ يعلم أن مقصود الخطاب ليس هو التفقه في العبارة بل التفقه في المعبر عنه وما المراد به، هذا لا يرتاب فيه عاقلٌ...، وإنما المنكر الخروج في ذلك إلى حد الإفراط، الذي يشك في كونه مرادَ المتكلم أو يظن أنه غير مرادٍ أو يقطع به فيه لأن العرب لم يفهم منها قصد مثله في كلامها؛ فما يؤمننا من سؤال الله تعالى لنا يوم القيامة: من أين فهمتم عني أني قصدت التجنيس الفلاني بما أنزلت من قولي: {وهُم يَحسَبونَ أَنَّهُم يُحسِنونَ صُنعًا} [(**القرآن الكريم**، "سورة الكهف"، الآية 104)]...، فإن في دعوى مثل هذا على القرآن وأنه مقصودٌ للمتكلم به خطرًا، بل هو راجعٌ إلى معنى قوله تعالى: {إذ تَلَقَّونَهُ بِألسِنَتِكُم وتَقولونَ بِأفواهِكُم مَّا لَيْسَ لَكُمْ بِهِ عِلْمٌ وتَحْسَبُونَهُ هَيِّنًا وَهُوَ عِندَ اللهِ عَظِيمٌ} [(**القرآن الكريم**، "سورة النور"، الآية 15)]، وإلى أنه قولٌ في كتاب الله بالرأي" (الشاطبي، 1997، ج4، ص263).

ومن شأن هذه الثنائية أن تمنع المترجم من أن يغدوَ مؤلِّفًا أو شريكًا للمتكلِّم أو مصدرِ النصّ في إنتاج النصّ، وأن تُملي عليه أن يكون ناقلًا أمينًا لا يتصرَّفُ في شيءٍ من المنقول، ولا يتبنى مذهبًا فكريًّا يترجم النصّ على وَفقه، ولا يقحم نفسه قِيْدَ شعرةٍ في نقل دلالة النصّ، فضلًا عن أن يكون شريكًا لِمَتبوعه في إنتاج النصِّ أو أن يتكلَّف التأويل والترجمة.

المادَّة الثانية. حاكمية الوضع والقرائن والسياق، وكلا الطرفين في اقتفاء أثر هذه المادَّة سواءٌ، فليس للمستعمل المتبوع الخروج على الوضع اللغوي إلا بقرينةٍ مانعةٍ من إرادته لا يعسر على سامعه التابع الوقوفُ عليها، وهكذا القول في التابع المفسر المترجم للنصِّ فإنَّه ملزمٌ الوقوفَ على معرفة مراد المتكلم وما وضعت له الكلمة وما تُجُوِّزَ عنه بها بالقرائن والسياق والسباق، يقول الشاطبي: "كلام العرب على الإطلاق لا بدَّ فيه من اعتبار معنى المساق في دلالة الصيغ وإلا صار

ضُحْكَةً وهُزْأَةً، فلو اعتبر اللفظ بمجرده لم يكن له معنًى معقولٌ؛ فما ظنك بكلام الله وكلام رسوله صلى الله عليه وسلم؟" (المرجع نفسه، ج3، ص330)، و"المساقات تختلف باختلاف الأحوال والأوقات والنوازل، وهذا معلومٌ في علم المعاني والبيان؛ فالذي يكون على بالٍ من المستمع والمتفهم والالتفات إلى أول الكلام وآخره بحسب القضية وما اقتضاه الحال فيها لا ينظر في أولها دون آخرها ولا في آخرها دون أولها" (المرجع نفسه، ج4، ص266).

وقضية هذه الحاكمية القطع ببطلان حمل اللفظ القديم على معنًى وضعيٍّ حادثٍ لا عهد للمتكلم به ولا كذلك لسامعه التابع له يومئذٍ علمٌ أو عهدٌ بالمعنى الحادثِ؛ فاستحالت دعوى إرادة المتكلم له أصالةً في خطابه للناس يومئذٍ.

المادَّة الثالثة. الزيادة على الوضع لعلاقة اصطلاحٍ أو مجازٍ، وتمييز المعنى الوضعي من الاصطلاحي المقارنِ للنصِّ والتالي له، فالمتبوع إنما يزيد على الوضع معنًى مجازيًّا أو اصطلاحيًّا، وأمّا التابع فعليه أن يميز بينهما كما كان المخاطبون يميزون ويفهمون عنه ما يريد، يقول ابن جني: "هذه اللغة أكثرها جارٍ على المجاز، وقلما يخرج الشيء منها على الحقيقة، فلما كانت كذلك، وكان القوم الذين خوطبوا بها أعرف الناس بسعة مذاهبها وانتشار أنحائها جرى خطابهم بها مجرى ما يألفونه ويعتادونه منها، وفهموا أغراض المخاطِب لهم بها على حسب عرفهم وعادتهم في استعمالها" (ابن جني، ج3، ص250)، ولهذه المادَّة مخرجاتٌ هي من الأهمية بمكانٍ:

1. دلالة اللفظ على المعنى في تطورٍ مستمرٍّ، فاللفظ له استعمالاتٌ لغويةٌ وشرعيةٌ واصطلاحيةٌ تشمل العرف العام والعرف الخاص، واللفظ حمّالٌ لكل تلك الدلالات، فينبغي للمترجم معرفة زمان ولادة المعنى ومكانه وبيئته وثقافة مخاطَبيه ليختار أحد معاني اللفظ عن بينةٍ ودليلٍ ويقفَ على مراد المتكلم ولا يتألّى عليه.

2. لا يصحُّ عقلًا أن يُحِلَّ المترجمُ المعنى الجديد محل المعنى القديم الوارد في نصٍّ سبَقَ ولادةَ المعنى الحادث لسببين:

- انتفاء علم صاحب النصّ به، فهذا الإحلال ضربٌ من الوضع.
- استحالة فهم مخاطبيه يومئذٍ؛ لأنه خطابٌ بما لا طاقة لهم بفهمه ولا عهد لهم به؛ وخطاب من يفهم بما لا يفهم يمتنع عقلًا صدورُه من عاقلٍ، فتعالى الله جلَّ شأنه أن يُنزِّل كلامًا من هذا القبيل.

المادَّة الرابعة. الاستعمال والحمل بالقرينة، أمّا قضية استعمال اللفظ في ما وضع له أو في غير ما وضع له مع قرينةٍ مانعةٍ من إرادة المعنى الحقيقي فأمرها إلى المستعمل أي المرسِل المتبوع؛ فلا يَستعمل اللفظ في غير ما وضع له بلا قرينةٍ ولا فيما وضع له مُهْمَلًا ويريد به ما لم يوضع له. وأمّا حمل الكلام على مراد المتكلم بقرينةٍ فأمره إلى السامع المستقبل أي التابع، فعليه أن يتحرى مراد النصِّ ويستفرغ وسعه في معرفته بالقرائن والسياق والسباق، "فيراعى في المؤول به أوصافٌ ثلاثةٌ: أن يرجع إلى معنًى صحيحٍ في الاعتبار، متفقٍ عليه في الجملة بين المختلفين، ويكون اللفظ المؤول قابلًا له" (الشاطبي، 1997، ج3، ص330).

وأمّا من أفرط أو فرَّط في ترجمة معاني القرآن فإنما أُتِي من هذا القبيل؛ فهو لا يعبأ بكونه تابعًا عليه أن يتحسس المعنى المراد ليحمل النصَّ عليه بالقرائن والسياق بناءً على معهود العرب يومئذٍ وعلومهم المحدودة، يقول الشاطبي: "الذين أخذوا تفسير القرآن على التفريط قصروا في فهم اللسان الذي به جاء، وهو العربية، فما قاموا في تفهم معانيه ولا قعدوا كما تقدم عن الباطنية وغيرها، ولا إشكال في اطراح التعويل على هؤلاء، والذين أخذوه على الإفراط أيضًا قصروا في فهم معانيه من جهةٍ أخرى، وقد تقدم في كتاب المقاصد بيان أن الشريعة أُمِّيَّةٌ، وأن ما لم يكن معهودًا عند العرب فلا يعتبر فيها، ومرَّ فيه أنها لا تقصد التدقيقات في كلامها، ولا تعتبر ألفاظها كل الاعتبار إلا من جهة ما تؤدي المعاني المركبة، فما وراء ذلك إن كان مقصودًا لها فبالقصد الثاني ومن جهة ما هو معينٌ على إدراك المعنى المقصود كالمجاز والاستعارة والكناية" (المرجع نفسه، ج4، ص261).

الفرع الثاني. إشكاليَّة تفسير نصٍّ قديمٍ بمعنًى حادث:

ثمة آثارٌ ناجمةٌ عن ترجمة النصّ القديم بمعنًى حادثٍ يستبدله المترجم بالمعنى القديمِ المقصود أصالةً المعهود للمخاطبين يومئذٍ، وهي إمّا أن ترتدَّ على النصّ القديم وإمّا أن تؤثر في قيمة الترجمة ومدى استحقاقها لمصطلح النقل أو الترجمة.

الآثار الملاحظة على النصِّ القديم الناجمة عن ترجمته بمعنًى حادثٍ:

1. تحريف النصِّ أو نسخه بآخر يستحدثه المترجم.
2. يغدو عرضةً لتلاعب المترجمين كلما جدَّ معنًى في العصور اللاحقة.
3. يفضي إلى خلق نصٍّ بشريٍّ في النصّ المقدس كما في بعض تراجم معاني القرآن.

4. التضارب في دلالات تراكيب النصّ؛ فإذا بآخِرِهِ يَنقُضُ أوَّلَهُ في موضعٍ ويَنْقَضُّ أوَّلُهُ على آخِرِه في آخَر.
5. ضعف المعنى العام في ضوء السياق والسباق.
6. خداع المخاطَبين بالنصّ وإيهامهم أنَّ هذا هو مراد المتكلم وأنه مقصود النصّ المقدَّس، وهذا ضربٌ من الصدِّ عن سبيل الله، فهم "بإيثارِهم الجهلَ بذلك على العِلم في معنى الصادِّ عن سَبيلِ الله، والمُبتغي إطفاءَ نور الله تعالى...، وكان الصادُّ عن ذلك صادًّا عن أَن تُعرَف حجةُ الله تعالى" (الجرجاني، 1992، ص8)، والكلام هنا للجرجاني في قومٍ ذمُّوا الشعر والنحو وعلوم الدلالة.

آثار ترجمة نصٍّ قديمٍ بمعنًى حادثٍ في قيمة الترجمة نفسها:

1. تغدو الترجمة تأليفًا لا نقلًا أمينًا.
2. تعارض ترجمات النصّ الواحد.
3. الانتقائية العشوائية بلا ضوابط لدى اختيار معنى المفردة .
4. انعدام أهمية التخصص الدقيق لدى ترجمة نصٍّ ذي سمةٍ خاصةٍ.
5. تساوي قيمة معاجم الترجمة التاريخية وغيرها.
6. ازدواجية المعايير بإلزام المترجم نفسَه البحثَ عن مراد المتكلم في العقود المالية والاتفاقات والمعاهدات والمحادثات الدولية والرسمية، ثم إذا ما عرَضَ له نصٌّ قديمٌ، ولا سيَّما النصّ الدينيّ، أقحم نفسَه وتصرَّف في المعنى وأغفل مراد المتكلم وأخذَ بالمعنى الحديث وأبطلَ القديمَ المعهودَ للمخاطَبين الذي تَسَعُه معرفتهم يومئذٍ.

المبحث الثالث. تقويم أخطاء ترجمة معاني المفردات القرآنيَّة التي لها معنًى حادث:

يَقوم التقويم على أسسٍ منهجيةٍ ثلاثةٍ: الدراسة النظرية السابقة، والرصد الاستقرائي لمعاني المفردة المترجمة خطأً، ومقارنة معنى الآية في الحالين؛ الأول: ترجمة معنى المفردة بمعنًى حادثٍ والإعراض عن المعنى القديم المعهود؛ والثاني: ترجمة معنى المفردة في ضوء المنهجية العلمية المتقدمة

في الألفاظ التي تحمل دلالتين: قديمةً معهودةً للناس يوم نزل القرآن، وأخرى حادثةً لم يكن لهم علمٌ بها ولا عهدٌ.

أمّا الرصد الاستقرائي فقد اقتصرت الدراسة منه على تتبع ترجمات معاني القرآن إلى التركية لثلاثة مترجمين متفرقين، وكلها من قبيل الترجمة التفسيرية أو المعنوية لا الترجمة الحرفية:

1. علي بُلاج: القرآن الكريم ومعانيه بالتركية.
2. محمود طوبطاش: القرآن الكريم ومعانيه بالتركية.
3. أحمد داود أوغلو: القرآن الكريم وبيان معانيه.

وقد كان لترجمة معاني القرآن أثرٌ خطيرٌ في بداية إعلان الجمهورية، ففي عام 1928م قررت الحكومة التركية أن يُقرأ القرآن في الصلاة بالتركية لا بالعربية[1]، وقيل إن هذه الترجمة قُرئت على المسامع في الجوامع (بوعزة، 2016، ص345).

وثمة دراساتٌ استقرَت التطور الدلالي لمفرداتٍ قرآنيةٍ اجتمعت لها دلالتان: قديمةٌ معهودةٌ للعرب يومئذٍ، وحادثةٌ أو اصطلاحيةٌ مُحدَثةٌ غير معهودةٍ لهم، ومن هذه الدراسات:

- حسن عَكْرِش: **تطوُّرُ اللغةِ وأثرُهُ في القُرآن**، جامعة غازي، كلية التربية، أنقرة.
- غلام عباس رضائي: **ألفاظُ القُرآنِ الكريمِ المهجورةُ الاستعمال: دراسةٌ دلاليَّةٌ**، جامعة طهران، كلية الآداب.
- عودة خليل أبو عودة: **التطوُّرُ الدلاليُّ بينَ لغةِ الشِّعرِ الجاهليِّ ولغةِ القُرآن: دراسةٌ دلاليَّةٌ مقارنة**، مكتبة المنار، الأردن. وفي الكتاب سبعة فصولٍ لمفرداتٍ شهدت تطورًا دلاليًا في أزمنةٍ مختلفةٍ، فتحولت من الحقيقة اللغوية إلى الحقيقة الشرعية كالصلاة والزكاة والفقه وغيرها، وربما استعملت بأحد معانيها اللغوية كما في الصلاة بمعنى الدعاء أو الرحمة أو الاستغفار في قوله تعالى: {إِنَّ اللهَ وَمَلَائِكَتَهُ يُصَلُّونَ عَلَى النَّبِيِّ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا صَلُّوا عَلَيْهِ وَسَلِّمُوا تَسْلِيمًا} (**القرآن الكريم**، "سورة الأحزاب"، الآية 56).

---

1 . من أعمال كمال أتاتورك: حظر القرآن والأذان. Belgelergerleçektarih.com، آخر زيارة بتاريخ 5. 1. 2020م.

ففي هذه البحوث وكثير غيرها ما يغني عن سرد المفردات التي شهدت تطورًا دلاليًّا فصار لها معنيان: حادثٌ مشهورٌ، وقديمٌ مغمورٌ، وذلك مظنة إيهامٍ فيقع المترجم في الوهم ويقتصر على ما يتبادر إلى ذهنه للفظ من معنًى حادثٍ مشتهرٍ.

وتقدِّم الدراسة هذه الكلمات: **آية، فقه، إسراف-مسرف، مسجد، زينة**، نماذج لأخطاء الترجمة الناجمة عن تفسير نصٍّ قديمٍ بمعنًى حادثٍ لا عهد للمخاطبين به يوم نزل القرآن.

المطلب الأوَّل. معاني مفردات الدراسة في ضوء معجم الدوحة التاريخيّ:

اعتمدت الدراسة معجم الدوحة التاريخي للوقوف على مراحل تطور دلالة المفردات الخمس المذكورة عبر الزمن، وزادت عليه معاني ثبتت في النصوص ولم ترد في المعجم. أمّا كلمة "آية" فسبق القول فيها، وإليك معاني سائر الكلمات تاريخيًّا حتى العصر الذي يظهر المعنى الذي اعتمده المترجمون، فإليك معانيها مسلسلةً في الجدول الآتي[1]:

أمّا الآيات المعنيَّة بالذكر في هذا البحث فهي المذكورة في المطلب التالي؛ فكلمة "الفقه" جاءت بالمعنى الثاني فاختار المترجمون المعنى الخامس، ووردت كلمة "مسجد" بالمعنى الأول فترجموها بالمعنى الثالث والرابع، والمعنى المراد لكلمة "إسراف" هو الأول لكنهم ترجموها بمعناها الرابع والخامس، ومعنى كلمة "آية" هو الرابع إلا أنهم ترجموها بالمعنى الخامس الأحدث والأشهر.

وأمّا كلمة "زينة" فلها معنًى واحدٌ في معجم الدوحة وقفوا عليه بتاريخ (80 ق.هـ)[2]، ويراد بها ما يُتحسَّن به ويُتجمَّل، وأقلُّه ستر العورات، وهو المعنى المراد المقصود على وَفق سبب النزول، لكن المترجمين حملوها على معنى التأنُّق وكمال الزينة؛ فإليك بيان معاني هذه المفردات وترجمتها في الآيات الواردة فيها ثم تقييم تلك الترجمة وتقويمها:

---

1 .https / /:www.dohadictionary.org /dictionary. /

2 .https: / /www.dohadictionary.org /dictionary /.

المطلب الثاني. تقييم ترجمة معاني القرآن إلى التركيَّة وتقويمها وبيان الفروق الدلاليَّة الناجمة عن المعنيَيْنِ القديم والحادث:

تستند هذه العملية المركبة من التقييم والتقويم وبيان الفروق إلى الثلاثية المنهجية المومَإ إليها في صدر هذا المبحث، فهي تبدأ بعرض ترجمة معاني الآيات باللغة التركية، ثم تعالج المفردات موضوع البحث في هدى ما سبق في ضوء معجم الدوحة التاريخي للغة العربية.

الآية الأولى. {يَا بَنِي آدَمَ خُذُوا زِينَتَكُمْ عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ وَكُلُوا وَاشْرَبُوا وَلَا تُسْرِفُوا إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُسْرِفِينَ} (**القرآن الكريم**، "سورة الأعراف"، الآية 31):

ترجمة معنى الآية لدى المترجين الثلاثة[1]:

Ey ademoğulları her mescid yanında ziynetlerini takın yiyin için ve israf etmeyin çünkü o israf edenleri sevmez. A;raf 31

ذهب المترجمون إلى أنَّ الآية تريد بكلمة "مسجد" المعنى المعهود الآن المتبادر إلى الذهن، وأنَّ المقصود بالزينة فيها الأناقة والتجمل بأحسن ما لدى الناس من زينةٍ، وأنَّ المراد بالنهي عن الإسراف فيها ألّا يأكلوا ويشربوا في المساجد فوق الحاجة فذاك إسرافٌ مذمومٌ، فهي تدعوهم إلى أن يجعلوا من المساجد مَجْمَعًا وملتقًى يتأهبون له بأجمل ما عندهم من لباسٍ وطيبٍ وزينةٍ، ويأكلون فيه ويشربون بقدر الحاجة بلا إفراطٍ ولا مبالغةٍ.

ولدى النظر في تأريخ معجم الدوحة التاريخي لمعاني هذه المفردات يسهل تقييم هذه الترجمة وتقويمها:

أولًا. كلمة "مسجد" في الآية هي مكان السجود وقِبلته أي الكعبة، وهو المعنيان الأول والثاني في الجدول السابق، والمراد: استروا عوراتكم عند كل طوافٍ بالمسجد أي بالكعبة التي هي موضع السجود الأوحد يومئذٍ، وذلك أن العرب في الجاهلية وصدر الإسلام كانوا يطوفون بها عراةً، وهذا سر خطاب الناس جميعًا دون تخصيص النداء بالمؤمنين: {يَا بَنِي آدَمَ}.

ثم إنَّ قوله: {كُلِّ مَسْجِدٍ} –ولم يكن يومئذٍ للمسلمين مساجد وإنما هو المسجد الحرام فقط –لَيَقطَعُ بخطإ ترجمة "كل مسجدٍ" بمعناها المعهود اليوم في التركية والعربية على أنها مراد الله في

---

1 . علي بُلاج: القرآن الكريم ومعانيه بالتركية، الأعراف:31؛ ومحمود طوبطاش: القرآن الكريم ومعانيه بالتركية، الأعراف:31؛ وأحمد داود أوغلو: القرآن الكريم وبيان معانيه، الأعراف:31.

الآية أصالةً، هذا وإن كان لا يمتنع أن يُستنبط المعنى المذكور في الترجمة بطريق الإِشارة والإيماء (ابن كثير، 1999، ج3، ص406)، لكن لا يصح في الترجمة إلغاء المعنى الأمِّ المراد وإحلال معنًى آخر حدَثَ من بعدُ مكانَه، وأعني به المعنى الثالث لكلمة "مسجد" في الجدول السابق.

ثانيًا. كلمة "زينة" هي أدنى ما يستر العورة، وأمّا التأنُّق والتزيُّن للصلاة أو المساجد زيادةً على المألوف كما اقتضته الترجمة فهو ليس بالمعنى الأُمِّ المقصود أصالةً، فإنما تطلب الزيادة في التجمل والزينة ممن ستر عورته في الأقل أوّلًا، أمّا العراة فأنّى يُطلب منهم كمال الجمال والزينة والأناقة وهم عراةٌ كشفوا سواءتهم تعبُّدًا كما كانوا يحسبون؟ قال ابن كثير: "هذه الآية الكريمة ردٌّ على المشركين فيما كانوا يعتمدونه من الطواف بالبيت عراةً كما رواه مسلمٌ والنسائي وابن جريرٍ – واللفظ له – من حديث شعبة عن سلمة بن كهيلٍ عن مسلمٍ البطين عن سعيد بن جبيرٍ عن ابن عباسٍ قال: كانوا يطوفون بالبيت عراةً، الرجال والنساء؛ الرجال بالنهار والنساء بالليل، وكانت المرأة تقول:

اليَـومَ يَبـدو بَعضُـهُ أو كُلُّـهُ وما بَـدا مِنـهُ فَـلا أُحِـلُّهُ

فقال الله تعالى: {خُذوا زينَتَكُم عِندَ كُلِّ مَسجِدٍ}. وقال العوفي عن ابن عباسٍ في قوله تعالى: {خُذوا زينَتَكُم عِندَ كُلِّ مَسجِدٍ} الآية، قال: كان رجالٌ يطوفون بالبيت عراةً، فأمرهم الله بالزينة –والزينة: اللباس، وهو ما يواري السوأة وما سوى ذلك من جيد البز والمتاع – فأُمروا أن يأخذوا زينتهم عند كل مسجدٍ. وكذا قال مجاهدٌ وعطاءٌ وإبراهيم النخعي وسعيد بن جبيرٍ وقتادة والسدي والضحاك، ومالكٌ عن الزهري وغير واحدٍ من أئمة السلف في تفسيرها" (المرجع نفسه، ج3، ص405).

ومن علائق الزينة مسألة الأكل والشرب، فليست من الصواب في شيءٍ ترجمتهم لها بأنَّ القرآن يدعو إلى جعل المساجد ملتقًى للمطعم والمشرب بلا إفراطٍ، وهذا الخطأ في الترجمة ناجمٌ عن الخطإ الأول في ترجمة كلمة "مسجد"، وإنما المراد إبطال عادات التعبد بالعري في أثناء الطواف وبتحريم ما أُحِلَّ لهم من طعامٍ وشرابٍ عند حجهم إلى البيت وطوافهم به، فكيف يصح والحال ما ذكرت أن يَعدِل المترجم عن معنى كلمة "مسجد" إذًا؟ فالترجمة المذكورة تفضي إلى خللٍ وانفصامٍ وتضاربٍ في دلالة تراكيب الآية نفسِها، وبناءً على ما سبق يتبين أن من الخطإ ترجمة "الإسراف" بمعناه المعهود المتبادر إلى الذهن في التركية على أنه هو المقصود المراد من الآية أصالةً، ومرادهم به تجنب الإفراط في تناول الطعام والشراب.

ثالثًا. جملة "ولا تسرفوا" تقضي بمعناها الوضعي النهي عن تجاوز الحدِّ، ففسرها المترجمون بما سبق من نهيٍ عن النَّهم في الأكل والشرب، بائِنِينَ ترجمتهم هذه على أخطاءٍ سابقةٍ في ترجمة كلمات: مسجد، وزينة، وأكل، وشرب، فأغفلوا المعنيين الأول والثاني في الجدول السابق وترجموها بمعنًى آخَر حادثٍ بعدَهما، فالسورة مكيةٌ، وما في الترجمةِ من معانٍ كلها حادثةٌ ظهرت بعدئذٍ؛ وعلى هذا فإنَّ ترجمة معنى الآية في ضوء معاني المفردات كما نقلتُها عن معجم الدوحة التاريخي سابقًا (أوزترك، 2005، ص112):

Ey ademoğulları (tavaf için) kabeye her <u>gelişinizde giyinik vaziyette olun</u> (hac sırasında hyvansal besinlerden uzak durma adetinizden vazgeçerek) yiyin ve için (hac sırasında size helal olan bazı yiyecekleri kendinize yasaklamak suretiyle) <u>haddı aşmayın</u> zira allah <u>haddi aşanları</u> hiç sevmez. A;raf 31

الآية الثانية. {وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنْفِرُوا كَافَّةً فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنْذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ} (**القرآن الكريم**، "سورة التوبة"، الآية 122):

ترجمة معنى الآية لدى المترجمين، ولا سيما داود أوغلو[1]:

bunula beraber müminlerin hepsi toptan seferber olmamalı idiler. Her kabileden bir taife toplansa da dinde fıkıh tahsil etseler ve kavimleri döndükleri zaman onları korkutsalardı ya! Olur ki allahın azabından sakınırlar.

نقل المترجمون معنى كلمة "تَفَقَّه" إلى التركية مستندين إلى المعنى الاصطلاحي الحادث لكلمة "فِقْه"، ودلت الترجمة على أن على فريقٍ من المؤمنين أن يمكثوا في المدينة ليتعلموا الفقه وما يتضمنه من أحكام الحلال والحرام، ثم يعلِّموا من خرجوا للجهاد عندما يؤوبون إلى المدينة، فترجمت {لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ} بمعنًى حادثٍ خاصٍّ لكلمة "الفقه" وهو خامس المعاني المذكورة في الجدول السابق. وبالنظر في معاني كلمة "فقه" في معجم الدوحة التاريخي يتبين خطأ الترجمة المذكورة، فالمراد بالتفقه في الآية طلب الفهم لنصوص الشرع كلها، وهو المعنى اللغوي الثاني ويعضده المعنى الرابع؛ لأنَّ المتفقَّه فيه هو الدين كله عقيدةً وتشريعًا وتنظيمًا وأحكامًا وأخلاقًا وغير ذلك، أمّا تفسير كلمة "فقه" بمعناها الاصطلاحي الحادث فسيؤدي إلى الإعراض أو الاستغناء عن قوله:

---

1 . أحمد داود أوغلو: القرآن الكريم وبيان معانيه، التوبة: 122. علي بُلاج: القرآن الكريم ومعانيه بالتركية، التوبة: 122. محمود طوبطاش: القرآن الكريم ومعانيه بالتركية، التوبة: 122.

{فِي الدِّينِ}؛ لأنه لا معنى لقولك: اطلب علم أحكام الشريعة في الدين؛ فالدين أوسع وأشمل من الفقه الاصطلاحي، فضلًا عن أن النَّظْمَ لا يعضد ترجمتهم، بل إن مآلها إلى إفساد التركيب ومساق نظم العبارة وتغيير سياق الكَلِم.

وإليكَ ترجمة معنى الآية في ضوء معاني المفردات كما نقلتُها عن معجم الدوحة التاريخي سابقًا (أوزترك، 2005، ص112):

Dini iyice öğrenmeleri ve geri döndüklerinde kendi kabilelerini allahın emir ve yasaklarına uyma hususunda uyarmaları için her mümin topluluktan sadece bir grup peygamberin yanına gelmelidir. Kendilerine ilahi mesajın tebliğ edildiği kimselser de belki böylece Allhin emri ve yasaklarına karşı daha duyarılı olurlar.

الآية الثالثة. {وَيَقُولُونَ لَوْلَا أُنْزِلَ عَلَيْهِ آيَةٌ مِنْ رَبِّهِ فَقُلْ إِنَّمَا الْغَيْبُ لِلَّهِ فَانْتَظِرُوا إِنِّي مَعَكُمْ مِنَ الْمُنْتَظِرِينَ} (**القرآن الكريم**، "سورة يونس"، الآية 20):

ومعنى الآية: "هَلَّا أنزل عليه آيةٌ أي معجزةٌ غير هذه المعجزة، فيجعل لنا الجبال ذهبًا، ويكون له بيتٌ من زخرفٍ، ويحيي لنا من مات من آبائنا، {فَقُلْ إِنَّمَا الْغَيْبُ لِلَّهِ} أي قل يا محمد إن نزول الآية غيبٌ {فَانْتَظِرُوا} أي تربصوا {إِنِّي مَعَكُمْ مِنَ الْمُنْتَظِرِينَ} لنزولها" (القرطبي، 1964، ج8، ص323).

وترجمة معنى الآية لدى بعض المترجمين ومنهم داود أوغلو[1]:

bir de "mekkeliler" ona rabbinden bambaşka bir ayet indirilse ya! Diyorlar. Sen de, de ki: gayb ancak allaha mahsustur. imdi, "inanmadınızsa azabı" bekleyin! Ben de sizinle beraber bekleyenlerdenim.

فأنت ترى أنَّه ترجم كلمة "آية" بمعناها المتبادر إلى الذهن في التركية المأخوذ لفظًا ومعنًى عن المعنى الشرعي لكلمة "آية"، وهي جُمَلٌ ذات مَطلعٍ ومَقطعٍ تندرج في سورةٍ من القرآن، وهذا المعنى هو الخامس في تسلسل التطور الدلالي لمعاني الكلمة في معجم الدوحة كما سبق، وعند النظر في سياق الآية لا يخفى خطأ هذه الترجمة، فالمراد المعنى الثالث والرابع، فهم إنما طلبوا معجزةً وأمرًا خارقًا للعادة فيه عظةٌ وعبرةٌ فيعجزهم جميعًا ليثبت لهم صدق نبوته، فهذا هو معنى الآية كما يقطع بذلك السياق والسباق، ولم يطلبوا منه نزول آيةٍ أو آياتٍ قرآنيةٍ كما دل على ذلك تمام الآية نفسها

---

1 أحمد داود أوغلو: القرآن الكريم وبيان معانيه، يونس: 20.

وسياق المناظرة وسباقها، فقد جاء الردُّ على طلبهم بقوله تعالى في الآية نفسها: {فَقُلْ إِنَّمَا الْغَيْبُ لِلَّهِ فَانْتَظِرُوا إِنِّي مَعَكُمْ مِنَ الْمُنْتَظِرِينَ}، فلو أنهم طلبوا آيةً قرآنيةً لم يكن لجواب الله لهم بهذا العبارة معنًى، فدلَّ موضوع الآيات وجواب السؤال على أنَّ ترجمة "الآية" بمعناها المذكور المتبادر إلى الذهن في التركية والعربية عند تلاوة القرآن ليست من الصواب في شيءٍ، فهي من باب تفسير نصٍّ قديمٍ بمعنًى حادثٍ كما دلَّ على ذلك تسلسل معاني دلالة الآية تاريخيًّا على وَفق معجم الدوحة التاريخي. وإذا زدتَ على ما سبق أنَّ سورة يونس مكيةٌ وأنَّ الآيات كانت في مناظرة المشركين المعاندين من أهل مكة كان ذلك أدعى وأوثق وأرجى لقبول هذا التقييم والتقويم وآكد في الدلالة على صواب الترجمة الآتية (أوزترك، 2005، ص119):

müşrikler, ona "muhammede" rabbi tarafından "herkesi hayretler içinde bırakacak" bir mücize verilmiş olması gerekmez miydi? deyip duruyorlar. Ey muhammed de ki onlara: "bana böyle bir mucize verilip verilmeyeceğini yalnızca Allah bilir. Bekleyin ve görün! Ben de sizinle birlikte bekleyip göreceğim".

وباب الأمثلة يطول، ومنه ترجمة المترجمين الثلاثة موضوع الدراسة لكلمة "شفيع" وكلمة "شفعاء" بمعناهما الاصطلاحي الحادث كلما وردتا على لسان المشركين في اتخاذهم الأصنام آلهةً مع الله. ومثلها ترجمة كلمة "القوامة" في آية: {الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ } (**القرآن الكريم**، "سورة النساء"، الآية 34)، فقد تطورت دلالتها من التكليف بالأعباء والنفقات كما نصَّت الآية إلى معنى القيادة والرئاسة في العصور المتأخرة. وكذا ترجمة كلمة "مقام" في حديث سورة النمل عن سليمان وملكة سبإ بالمعنى المتبادر إلى الذهن في التركية. والحديث في هذا المقامِ طويلٌ بل إنه مثيرٌ يستدعي التأمُّل والفكر برويةٍ والنظر الدقيق للوقوف على أوجه أخطاء المترجمين الناجمة عن تحميل النصّ ما لا يحتمله من معانٍ، ومنها حمل النصّ القديم على معنًى حادثٍ حملًا يُعرض به المترجم عن المعنى المعهود للعرب يوم خوطبوا بالقرآن الكريم فيَرفُضه ويَفرِضُ على قومِه معنًى حادثًا تبادر إلى ذهنِه أولَ وهلةٍ، أو درجت عليه المعاجم العصريَّة فوهم أنه المراد وجهل أو تجاهل السياق والسباق وزمان النزول ومكانه وسببه، فأتى بعجائبَ مضحكةٍ وبغرائبَ لا تستقيم لغةً ولا عقلًا.

هذا، ولدى استقراء أسباب أخطاء ترجمة معاني القرآن إلى التركية للعثور على المبادئ العاصمة منها يتجلّى أنَّ لمشكلة الدراسة اليد الطولى في ذلك؛ فالإِلْفُ قَتّالٌ كما قال عبد السلام هارون رحمه

الله تعالى؛ أي إنَّ المترجم إذا أَلِفَ معنى مفردةٍ واحتملها السياق، ولو على وهنٍ، تبادر إلى ذهنه أنها هي المقصودة ولم يُضنِ نفسَه بالبحث عن معانٍ أخرى محتملةٍ، وغالبًا ما يكون المعنى المتبادر حادثًا لم تعهده العرب يوم نزل القرآن، وقد تقرر أنَّ كلَّ تفسيرٍ لنصٍّ قديمٍ بمعنًى حادثٍ لم يعهده المخاطبون يومئذٍ ولم تكن علومهم تبلغه لا يصح لمترجمٍ أن يدَّعِي أنه هو المراد الأصلي لقائله، فيعرضَ بذلك عن المعنى القديم المعهود لهم من أجل هذا الحادث الطارئ من بعدُ، والله تعالى أعلم.

نتائج الدراسة وتوصياتها:

1- ما مدى تأثر المترجم بالمصطلحات الحادثة التي تتبادر إلى ذهنه عند ترجمته لنصٍّ أقدم منها تاريخيًّا؟

أثبت تواردُ ثلاثة مترجمين لمعاني القرآن من العربية إلى التركية على الترجمة عينها في مواضع، وتكرارُ الأخطاء أنفسها في المواضع أنفسها أن المعنى الحادث المتبادر إلى الذهن من الأسباب القوية التي تؤدِّي إلى حدوث خطإٍ في الترجمة مردُّه إلى استبدال المعنى الحديث بالمعنى القديم وإحلاله محله.

2- ما مدى صحة ترجمة النصّ القديم بمعنًى حادثٍ؟

المخرجات الناجمة عن مثل هذه الترجمة ترجِّح خطأها بكثرةٍ؛ لأنها تفترض خطاب من يفهم بما لم يكن يُفهَم يومئذٍ، والمنع العقلي يعضد ذلك، فإذا لم يستبدل المعنى الحادث بالقديم بل أثبت الأول أصالةً واحتمل اللفظ المعنى الحادث جاز تفسيره به تبعًا من باب الإشارة والإيماء أو بالمفهوم أو بالعموم والإطلاق.

3- ما الوسائل العلمية لتمييز المعنى القديم من المعنى الحادث؟

أبرزها أربع وسائل: التخصصُ العلمي في حقل النصّ المترجم، والموازنةُ بين معاني المفردة لاختيار أقربها إلى مراد المتكلم في ضوء كلٍّ مِن المنهجيةِ العلمية السابقة لانتقاء المفردة والنسبيةِ الدلالية في ترجمة نصوصٍ حمَّالة وجوهٍ لكونها ظنية الدلالة، واعتمادُ معاجم ترجمةٍ تاريخيةٍ، وتعديلُ المعاجم العربية الأجنبية المنتشرة على وَفق معجم الدوحة التاريخي بغيةَ التزام قواعد تفسير النصّ وترجمته المتقدِّمة في هذا البحث.

4- ما أثر معجم الدوحة في تقويم أخطاء الترجمة الناجمة عن تحميل اللفظِ القديمِ معنًى حادثًا؟

قدَّم التسلسل التاريخي في معجم الدوحة نِسَبًا دقيقةً نسبيًّا لوزن أخطاء ترجمة النصّ القديم بالبناءِ على المعنى الحادث وحده والإعراضِ عن معهود العرب المخاطَبين أوّلًا بهذا النصِّ، وإغفالِ أُمِّيَّتِهِم ومستوى إدراكهم لما يمكن أن يخاطبوا به من علمٍ ومعرفةٍ.

وتوصي هذه الدراسة ببحث قضايا مُشاكِلَةٍ لهذه المسألة أو أخرى تصنَّف في باب النقائض، وإليك مثالًا لذلك موضوع "تقويم أخطاء ترجمة معاني القرآن الناجمة عن اعتماد المعنى اللغوي الوضعي وتجاهل الحقيقة الشرعية"، ولك أن تشتقَّ من البحث موضوعاتٍ أخرى ليست بخافيةٍ على من تأنّى في دَرْس البحث ومسائلِه.

المراجع:

- آل تيمية. **المسوَّدة في أصول الفقه**. تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد. القاهرة: دار الكتاب العربي، د.ت.
- ابن تيمية، تقيّ الدين. **بيان تلبيس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية**. ط1. مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، 1426هـ.
- ابن تيمية. **درء تعارض العقل والنقل**. تحقيق محمد رشاد سالم. ط2. السعودية: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، 1411هـ/ 1991م.
- ابن تيمية، تقيّ الدين. **مجموع الفتاوى**. ط1. مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، 1416هـ/ 1995م.
- ابن جني. **الخصائص**. ط4. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، د.ت.
- ابن فارس. **الصاحبي في فقه اللغة العربية ومسائلها وسنن العرب في كلامها**. ط1. بيروت: دار الكتب العلمية، 1418هـ/ 1997م.
- ابن كثير. **تفسير القرآن العظيم**. تحقيق سامي سلامة. ط2. الرياض: دار طيبة، 1420هـ/ 1999م.
- الأنصاري، زكريا. **غاية الوصول في شرح لب الأصول**. مصر: دار الكتب العربية الكبرى، د.ت.
- أنيس، إبراهيم. **دلالة الألفاظ**. ط3. القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، 1976م.
- أوزترك، مصطفى. "أخطاءٌ مؤثرةٌ في تراجم معاني القرآن: سورة يونس نموذجًا". **مجلة الإسلام**، جامعة جُقُروفة/ أضنة. العدد 4 (2005م).
- بوعزة، عصام. "ترجمة القرآن بين الدعوة والثقافة". **مؤتمر الترجمة وإشكالات المثاقفة 2**. ط1. الدوحة: منتدى العلاقات العربية والدولية، 2016م.
- جبل، محمد حسن. **الاستدراك على المعاجم العربية**. القاهرة: دار الفكر العربي، د.ت.
- الجرجاني، عبد القاهر. **دلائل الإعجاز**. تحقيق محمود محمد شاكر. ط3. القاهرة: مطبعة المدني –جدّة: دار المدني، 1413هـ/ 1992م.
- الشافعي. **الرسالة**. تحقيق أحمد محمد شاكر. ط1. مصر: مكتبة الحلبي، 1358هـ/ 1940م.
- عبد التواب، رمضان. **التطور اللغوي: مظاهره وعلله وقوانينه**. ط3. القاهرة: مكتبة الخانجي، 1417ه/ 1997م.
- القرطبي. **الجامع لأحكام القرآن**. تحقيق أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش. ط3. القاهرة: دار الكتب المصرية، 1384هـ/ 1964م.
- المُطَرِّزِيّ، برهان الدين الخوارزمي. **المغرب في ترتيب المعرب**. القاهرة: دار الكتاب العربي، د.ت.
- وافي، علي عبد الواحد. **علم اللغة**. الجيزة: نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، 2000م.

المُعجميَّةُ المعتمِدَةُ على المُدَوَّناتِ الحاسوبيَّة
دراسةٌ في مُعجَم الدّوحة التاريخيِّ لِلُّغةِ العربيَّة

شهرزاد خلفي
معهد الترجمة -جامعة وهران1 أحمد بن بلَّة، الجزائر

مقـدّمة:

ليس خافيًا على أحدٍ ما وصلت إليه الأوساط البحثية الغربية من تطورٍ في بناء المدوَّنات الحاسوبية واستخدامها في علوم اللغة، والدراسات الترجمية، وتحليل الخطاب، وتعليم اللغات، وغيرها من مجالات البحث اللساني. وبالرغم من الاهتمام الكبير بالمدوَّنات في بناء المعاجم بشتى أنواعها في اللغات الأوروبية، إلا أنها لا تزال قليلةً في اللغة العربية ولم يتبين بعدُ: أيستحقُّ إنشاؤها العناء؟

وتقصد هذه الدراسة إلى تبيان أهمية المعاجم السياقية القائمة على المدوَّنات الحاسوبية، وذلك بشرح دور برامج المعالجة الآلية للغة في رفع مستوى المعاجم من حيث ترتيب مداخلها، ووحداتها المعجمية وشواهدها، مثل الكشافات السياقية concordancer، والمجزءات الصرفية والنحوية POS Tagging، والكلمات المميزة Key Words.

ولّما كان الموضوع المحوري للمؤتمر هو الترجمة وقضايا المثاقفة، ارتأينا أن نعالج دور الترجمة في إغناء اللغة العربية باستخدام مقاربةٍ تندرج في إطار ما يطلق عليه اسم الدراسات المعتمدة على المدوَّنات Corpus Studies التي انتشرت في عصر التكنولوجيا بفضل تطور الحواسيب وأدوات التحليل الآلي للغة، وتوافر النصوص على شبكة الإنترنت. وهي تخصصٌ مستقلٌّ يتضمن

منهجين؛ أحدهما استنتاجيٌّ Corpus-based Studies يعتمد على المدوَّنات للبرهنة على فرضيةٍ ما أو لتـــفنيدها؛ والآخر استقرائيٌّ Corpus-driven Studies يرمي إلى استكشاف المعطيات اللغوية دون أحكامٍ مسبقةٍ. أمّا المنهج المقترح في هذه الدراسة فهو المنهج الاستنتاجي، وينقسم إلى مرحلتين: نستعين في المرحلة الأولى بمدوَّنة Sketch Engine من أجل رصد كلمة "أصولية" باللغات الإنجليزية والفرنسية والعربية والوقوف على معانيها ومعرفة مدى اختلاف دلالاتها في اللغة العربية عما هي عليه في اللغتين الأخريين أو اتفاقها، وذلك بإحصاء متتبعاتها اللفظية والمقارنة بينها في اللغات الثلاث من خلال المعلومات التي توفرها المدوَّنة عن أنماط النصوص وتواريخ نشرها.

أمّا في المرحلة الثانية فنشير إلى وجوه الإفادة من **مُعجَم الدوحةِ التاريخيّ للُّغةِ العربيَّة** وكيفية توظيفه في تتبع دلالات الكلمة واشتقاقاتها في اللغة العربية والوقوف على مراحل تطورها. ويتيح لنا هذا الأخير إمكان معرفة أول استخدامٍ للكلمة أو جذرها في اللغة العربية في النصوص التي وردت فيها. إذ نرصد الدلالة التي استعملت بها كلمة "أصولية" أول مرةٍ ونتتبع ما طرأ عليها من تغيراتٍ في البنية والدلالة ومتى تحوَّلت إلى مصطلحٍ وفي أي تخصصٍ، ومدى اختلاف معناها الأصلي عن مدلولها في اللغات الأخرى.

1. لسانيّات المدوَّنات:

هي العلم الذي يدرس اللغة من خلال الأمثلة المستمدة من واقع استعمالها. ويُعَدّ علمًا قائمًا بذاته يمتلك أدواته ومنهجه الخاص. وقد بدأت الدراسات اللغوية للمدوَّنات في الثمانينيات في ظل انتشار التكنولوجيات الجديدة وتطور الحاسبات الآلية، إذ مكَّنت هذه العوامل الدارسين من مقاربة اللغة على نحوٍ جديدٍ من طريق جمع النصوص وتخزينها على شكل مدوَّناتٍ، ثم الاعتماد على قوة الحاسبات في المعالجة، وقدرات البرمجيات على التحليل والفهرسة، وسعات وحدات التخزين لاستيعاب ما لا حصر له من الكلمات والأصوات.

وبالرغم من أن المدوَّنات منتشرةٌ ومستخدمةٌ في عدَّة تخصصاتٍ إلا أنه لا يوجد تعريفٌ شاملٌ ومحدَّدٌ لها بسبب تنوع مجالات استخدامها، وهو ما أدى إلى تعدد أشكالها. وهي مجموعاتٌ كبيرةٌ من النصوص أو الملفات الصوتية التي تمثل عينةً أو شريحةً معينةً من اللغة، موضوعةً في صيغةٍ رقميةٍ إلكترونيةٍ يمكن الحاسبَ قراءتُها والبحثُ فيها. ويمكن أن تتضمن مقاطع من نصوصٍ

ويحتوي كل مقطع ألفي مفردةٍ أو أربعين ألفًا كما هو الحال في المدوَّنة الوطنية البريطانية BNC أو نصوصًا كاملةً من الصحف والمجلات والكتب في مختلف المجالات مثل الآداب والسياسة والعلوم والفنون (Maeve, 2004, p. 2). ويعرفها سنكلير Sinclair بأنها "مجموعةٌ من المعطيات اللغوية المنتقاة والمرتبة حسب معايير لسانيةٍ محددةٍ" (Sinclair, 2004, p. 23). إن ما يميزها كذلك هو إمكان رقمنتها وتخزينها بفضل قدرات الحفظ الهائلة التي تتميز بها الحواسيب من جهةٍ، ومعالجتها من طريق أدوات التحليل الآلي من جهةٍ أخرى.

وتقوم لسانيات المدوَّنات على دراسة المعجم واختلاف تكراره في مستوياتٍ ثلاثةٍ، هي الكم والشكل والتوزيع (Condamines et Dehaut, 2011, pp. 266–283):

أ. التباين في الكم الذي يعني تتبع اختلاف تواتر كلمةٍ أو ظاهرةٍ لغويةٍ في مدوَّنةٍ أو في جزءٍ منها بالمقارنة مع الأجزاء الأخرى. وهذا الاختلاف له أسبابه ودلالاته، ومهمة الباحث اللساني أن يوجد تفسيراتٍ انطلاقًا من فرضيات بحثه وأهدافه.

ب. التباين في المبنى، أي اختلاف المفردات في المستويين الصرفي والنحوي، ودلالات هذا الاستخدام في الخطاب، مثل الاختلاف بين استعمال الكلمة في حالتي الجمع والإفراد، مثل "ريح" و"رياح" في القرآن الكريم، وضمائر المخاطبة وضمير المتكلم وهل لاستخدامها ارتباطٌ بلهجةٍ أو نوعٍ من الاستعمال اللغوي، وهل للكلمة ارتباطٌ بكلماتٍ معينةٍ كالمتتابعات اللفظية؟

ج. التباين في التوزيع الذي يركز على اختلاف السياقات حيث تتواتر الكلمات لاستنباط دلالات النصوص والكشف عن توجهاتها واستراتيجيات الخطاب فيها.

2. أهمِّيَّة المدوَّنات في الدرس الترجميّ:

بدأ اهتمام الدراسات الترجمية بالمدوَّنات اللغوية بعد أن أثبتت قوائم المصطلحات المُعَدَّة سلفًا إخفاقها في الترجمة الآلية. فالرغبة في بناء نظمٍ مفاهيميةٍ واضحةٍ أدَّت إلى الركون إلى المدوَّنات التي تُمَكِّنُ من التعامل مع المصطلحات كما ترد في الحقيقة عبر نصوصٍ واقعيةٍ، وإلى وعي أن المعرفة المطلوبة لتحسين هذه النظم الآلية يجب أن ترتكز على استخدام اللغة في الواقع. ومن ثَمَّ، شجع توظيف المدوَّنات في المصطلحات والترجمة الآلية على تطبيقها في مجالاتٍ أخرى مثل تدريب المترجمين ونقد الترجمات. وتخول المدوَّنات بأنواعها المقارنة والمتوازية والمتعددة اللغات دراسة الظاهرة الترجمية:

- دراسة الكلمات ومكافئاتها لتحديد السياق والمحيط اللغوي اللذَينِ وردت فيهما، مثل المشروع المعجمي للغات الأوروبية Council of Europe Multilingual Lexicography project وهو دراسةٌ أقيمت على مدوَّنةٍ مكونةٍ من سَبعِ لغاتٍ أوروبيةٍ (Sinclair, 2004, p. 23).

- اكتشاف الخصائص اللغوية والأسلوبية للنصوص المترجمة بالمقارنة مع النصوص الأصلية، كما في الدراسة التي أنجزتها منى بيكر للحرف (that) في عبارات الاقتباس الذي يظهر بنسبةٍ عاليةٍ في النصوص الإنجليزية المترجمة بالمقارنة مع النصوص الأصلية في اللغة نفسها. وهذا ما يؤكد فرضية إظهار المضمر أي ميل الترجمات إلى الإظهار والتفسير حتى في مستوى التراكيب (Baker, 1995, p. 235).

- تحسين تعليم اللغات الأجنبية، إذ يستطيع الطلاب من طريق برنامج المكشاف السياقي Concordancer البحث بأنفسهم في المدوَّنات واكتشاف استخدامات اللغة وقواعدها.

3. أهمِّيَّة المدوَّنات في بناء المعاجم:

تُعَدُّ الدراسات المعجمية من التطبيقات العملية الأُولى للمدوَّنات في اللسانيات، إذ تساعد على معرفة معلوماتٍ هي غايةٌ في الأهمية لبناء المعاجم (Sinclair, 2004, p. 51):

أ. حصر جميع معاني الكلمات ومتابعة الكلمات الجديدة التي تدخل اللغة وتحديد وقت دخولها ومعرفة الكلمات الموجودة بالفعل التي اكتسبت معنًى جديدًا.

ب إتاحة البحث للمعجميين في ملايين السياقات واستدعاء جميع الجمل لكلمةٍ معينةٍ لمعرفة استخداماتها، وما يرد قبلها وبعدها، من أجل تحديد التعابير الاصطلاحية والمتلازمات اللفظية.

ج المساعدة على دراسة الملامح الصرفية للكلمات وتحديد نظمها الجملي وهل تأتي قبل الاسم أم بعده، أم قبل فعلٍ أو صفةٍ؟

د تحديد الكلمات المترادفة لربط مداخلها بعضها ببعضٍ من الناحية الدلالية.

هـ. تَعَرُّفُ شيوع الأوزان والصيغ الصرفية المختلفة.

ومن أمثلة المعاجم القائمة على المدوَّنات **مُعجَمُ كامبريدج للمُحتَوى الأكاديميّ** *Cambridge Academic Content Dictionary* الصادر في عام 2009، و**مُعجَمُ لونغمان للإنجليزيَّةِ المُعاصِرَة** *Longman Dictionary of Contemprory English*.

أمّا في اللغة العربية، فاستخدام المدوَّنة لبناء المعاجم لا يزال محدودًا بالرغم من التطور الملحوظ في المعالجة الآلية للغة العربية وتطوير الكثير من الأدوات مثل المحللات الصرفية والنحوية والمدققات الإملائية. ويمكن أن نذكر مثالًا واحدًا هو قيد الإنجاز، وهو **معجم الدوحة التاريخي للغة العربية** الذي أطلقه المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات بالدوحة في عام 2013 وانتهى من مرحلته الأولى في عام 2018.

ولأنَّ نصوص المدوَّنات ضخمةٌ ومرقمنةٌ، لا تتأتى دراستها إلا باستخدام أدوات المعالجة الآلية وبرامجها انطلاقًا من أبسط عمليةٍ وهي إحصاء عدد الكلمات إلى أعقد العمليات الإحصائية المتعلقة بالخصائص اللغوية والدلالية والتركيبية للنصوص. وفيما يأتي، سنشرح أهم البرامج المستخدمة في تحليل المدوَّنات الحاسوبية عمومًا والمعاجم السياقية خصوصًا.

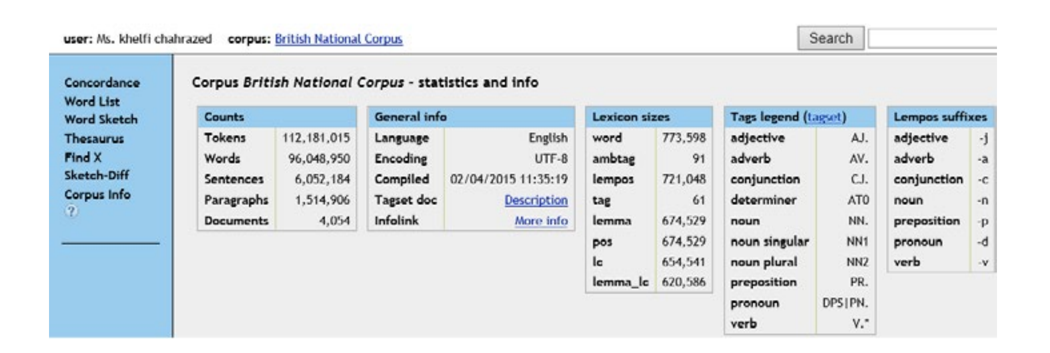
4. برامج المعالجة الآليّة للنصوص:

المعالجة الآلية للنصوص هي عملية خلق أنظمةٍ وبرامجَ حاسوبيةٍ تحلل النصوص المكتوبة والمنطوقة آليًّا من أجل مساعدة مستعمل الحاسوب على حل بعض الأمور المتعلقة باللغة كالتصحيح الإملائي والتلخيص والترجمة وإحصاء المفردات. وبمجرد جمع المدوَّنة اللغوية يقرر الباحث المعطيات التي يعزم دراستها ويحتاج إلى استخراجها من النصِّ. وهناك مجموعةٌ من العمليات التي طُوِّرَت لمعالجة هذه المعطيات وهي أساسيةٌ في كل دراسةٍ مهما كان هدفها أو نوعها. وهي، في حالة المعاجم، تساعد على فهرسة النصوص لاستخراج المفردات وتصنيفها صرفيًّا ونحويًّا. وتؤدي هذه العملياتِ برمجياتٌ آليةٌ متوافرةٌ إمّا مجّانًا وإمّا بأسعارٍ معقولةٍ. وسنعتمد على مجموعةٍ من المدوَّنات والبرامج التي نستخدمها في أبحاثنا لشرح خصائص هذه البرامج.

1.4 الفهرسة الآليَّة للنصوص Tokenization:

يؤدي البرنامج مهمة الفهرسة الآلية للمدوَّنة، أي تقسيم النصِّ إلى أجزاءٍ صغيرةٍ(Token) أو كلماتٍ تعرف في لغة الحاسوب بمجموعةٍ من الحروف تفصل بينها رموزٌ محددةٌ هي الفراغ وعلامات الوقف (Lebart, Salem, 1994, p. 24). وتُعَدّ هذه العملية نقطة البداية وأساس

أي تحليلٍ كميٍّ آليٍّ. فأي ظهورٍ، على سبيل المثال، لكلمة "كتب" يُحصيهِ البرنامج الآلي. وتؤدّي هذه العمليةَ معظمُ البرمجيات وهي متيسرةٌ وسهلة الاستخدام. ولكن هناك بعض الصعوبات فيما يخص العبارات المختصرة والمركبة. ولتفادي الأخطاء يُعطى البرنامجُ تعليماتٍ تتعلق بالحالات الاستثنائية. ويوضح الشكل 1 عدد كلمات المدوَّنة البريطانية BNC البالغة 112,181,015 كلمة:



الشكل 1. عملية إحصاء الكلمات (المدوَّنة الوطنية البريطانية **BNC**)

4.2. **قوائم تواتر الكلمات Frequency lists:**

يُحصي هذا البرنامج عدد الكلمات ويرتبها ترتيبًا هجائيًّا تنازليًّا لعدد تكرارها في المدوَّنة ويذكر النسبة المئوية. فالحرف(The)، على سبيل المثال، يظهر في المدونة الإنجليزية للترجمة TEC 290938 مرةً أي بنسبة 5.88٪ من مجموع المدوَّنة بحسب ما ذكرته منى بيكر (Baker, 1995, p. 235).

4.3. **نسبة تنوُّع المفردات The Type-token ratio:**

يُحصي البرنامج في هذه المرحلة عدد الكلمات المختلفة Distinct words ثم يُجري عمليةً حسابيةً، فيقسم عدد الكلمات الفعلية على عدد الكلمات المختلفة ليكشف نسبة التنوع المعجمي في النصّ. ويفيد هذا البرنـــامج في تعرُّف مدى تنوع النصّ من حيث المفردات أو العكس. فإذا كانت النسبة أكثر من 40 من مئةٍ حكمنا بثراء النصّ (Munday, 1998, pp. 542–556).

ومن أجل الحصول على نتائج أدقَّ والتوصل إلى النسبة الحقيقية للكلمات المختلفة يُجري البرنامج عملية تجريد الكلمات من الزوائد Lemmatization أي تحويل الكلمات إلى جذعها

بوضع الأفعال في صيغة المصدر ونزع إشارات الجنس والعدد من الأسماء. ويحصي البرنامج الكلمة مرةً واحدةً مهما تعددت أشكالها، فإذا وردت، على سبيل المثال، الكلمات: كتب، كتبوا، كتاب، كتبت، حسبها البرنامج مرةً واحدةً.

4.4. الكلمات المميّزة Key Words:

تُعَرّف بالكلمات التي يختلف تكرارها في المدوَّنة اختلافًا واضحًا عن تكرارها في مدوَّنةٍ أخرى من وجهة نظرٍ إحصائيةٍ. ولاستخراج الكلمات المميزة للمدوَّنة فوائد متعددةٌ مثل توجيه اهتمام الباحث إلى ما يمكن دراسته. ويتطلب استخراجُ معامل الكلمات المميزة indice des spécifi-cités تقسيمَ المدوَّنة إلى مدوَّناتٍ فرعيةٍ، ومقياسًا إحصائيًّا لحساب الاختلاف في تكرار الكلمات بين المدوَّنات. وهي تُستَخرَجُ بإيجاد ما يأتي:

أ. قائمة بالكلمات وتكرارها في المدوَّنة كلّها.

ب. قائمة بالكلمات وتكرارها في المدوَّنات الفرعية.

ج. حسابات إحصائية للكشف عن الاختلاف في التوزيع الإحصائي لتكرار الكلمات بين المدوَّنة العامة والمدوَّنات الفرعية، وبعد أن يُطَبَّق المقياس الإحصائي تُرتَّب الكلمات تنازليًّا. وفي الشكل الآتي الكلمات المميزة للسور المكية:

Spécificités par partie : MC (1)

- Partition=GR
- Seuil=5
- Fréquence minimale=10

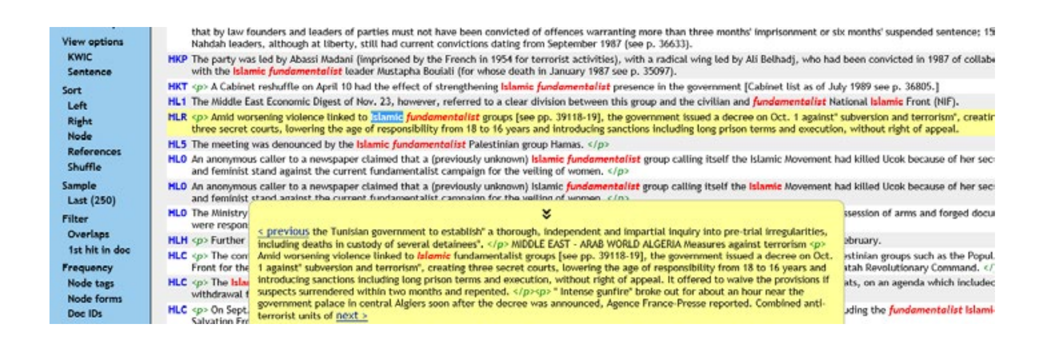
Segment	F	f	S
قال	416	339	*19*
ربك	220	191	*17*
ربي	94	89	*14*
هذا	190	163	*14*
إنه	147	129	*13*
رب	130	114	*12*
إني	131	112	*10*
كنا	63	60	*10*
مدين	84	75	*9*
قومه	36	36	*9*
إنا	156	128	*9*
ولقد	129	109	*9*
أنا	66	60	*8*
كانوا	229	179	*8*
موسى	129	106	*8*

الشكل2. الكلمات المميزة للسور المكية

4.5. الكلمات المفتاحيَّة في السياق: Key words in context

يُنجِزُ هذه العمليةَ المِكشافُ السياقيُّ Concordancer الذي يعد قائمةً بألفاظ النصّ في السياقات التي وردت فيها، ويُظهِر الكلمة المفتاحية وما يسبقها وما يتبعها مباشرةً مرتَّبةً أبجديًّا على وفق نسبة تكرارها في المدوَّنة.

وتُعَدّ هذه المرحلة من أهم عمليات المعالجة، إذ ينتقل الباحث من مجرد معاينةٍ للجانب الشكلي للنصّ إلى التعمق في الجانب الدلالي. ويُمَكِّنُ البرنامج من الاطلاع على النصّ كله بضغطة زرٍّ. ويوضح الشكل الآتي قائمة الكلمات المفتاحية في المدونة البريطانية باللون الأحمر، والنافذة باللون الأصفر تتيح قراءة النصّ كله لكل سطرٍ من الكلمات:



الشكل 3. سطور الكلمات المفتاحيَّة في المدوَّنة البريطانيَّة

4.6. التوسيم الآليّ: Annotation

هو معلوماتٌ يضيفها الباحث إلى المدوَّنة، مثل تصنيف النصوص والجمل، ويكونُ بتقطيع النصّ وإضافة وسومٍ إلى كل قسمٍ سواء أكان فقرةً أم جملةً أم كلمةً. ومن أهم الموسمات المستخدمة في المعاجم ما يأتي (مجموعة مؤلفين، 2014، ص350):

– المحللات الصرفية: تستردّ جذور المفردات وتحدِّد التنويعات الصرفية، إذ تخضع المفردة إلى ثلاثة أنماطٍ من التحليل: التجذير الذي يقصد به رد الكلمات إلى جذورها، والتجذيع والتفريع اللذان يُعنى بهما تحليلها إلى جذوعٍ وفروعٍ.

– المحللات النحوية: هي آلية التوصيف النحوي التركيبي لوحدات المعجم بنوعيه: Pos Tagging ويُعنى بتعيين أجزاء الكلام ووظائفه في الجملة، والإعراب Parsing .

5. المصاحبات اللفظيّة لكلمة "أصوليّة" في المدوّنات الإنجليزيّة والفرنسيّة والعربيّة:

سنحاول في هذا الجزء من البحث معاينة الارتباط اللغوي لكلمة "أصولية" في المدوَّنات العربية ومقابلاتها الإنجليزية والفرنسية بغية الكشف عن دلالاتها. ولقد استعنّا بمدوَّنة Sketch Engine[1] وهي قاعدةُ بياناتٍ ضخمةٌ تتضمن مدوَّناتٍ في أكثر من تسعين لغةً، ويبلغ حجم المدوَّنة فيها ثلاثين مليون كلمةٍ. وهي موجهةٌ إلى الاستخدام غير المجاني للباحثين في مجال اللسانيات والمصطلح والتاريخ، وصانعي المعاجم، والمترجمين، والأساتذة.

ويوضح الشكل الآتي مصاحبات الكلمة في المدوَّنة البريطانية، وهي: إسلامي، حماس، الجبهة، المعارضة، الجماعة، حركة، فلسطينية. ونجد كل كلمةٍ مصحوبةً بعددها ونسبة تواترها في المدوَّنة. والملاحظ أن الكلمات ذات المعاني السلبية التي هي أكثر الكلمات شيوعًا في المدوَّنة مرتبطةٌ في اللغة الإنجليزية بالإسلام والمسلمين:

user: Ms. khelfi chahrazed corpus: British National Corpus Search fundamentalist

Concordance / Word List / Word Sketch / Thesaurus / Find X / Sketch-Diff / Corpus Info / Save / < Concordance / Sample / Last (250) / Filter / Overlaps

Collocation candidates

		Freq	T-score	MI	logDice
P | N	Islamic	95	9.747	16.422	11.147
P | N	FIS	9	3.000	15.528	9.848
P | N	Hamas	5	2.236	15.970	9.775
P | N	Salvation	11	3.317	14.788	9.346
P | N	Front	13	3.605	12.757	7.526
P | N	Welfare	3	1.732	12.209	6.866
P | N	Palestinian	4	2.000	12.042	6.753
P | N	right-wing	3	1.732	11.908	6.595
P | N	opposition	6	2.447	9.895	4.706
P | N	Party	6	2.445	9.066	3.884
P | N	movement	5	2.232	8.997	3.814
P | N	campaign	3	1.728	8.699	3.512
P | N	groups	6	2.443	8.566	3.387
P | N	National	5	2.229	8.327	3.148
P | N	group	9	2.991	8.324	3.148

الشكل4. المصاحبات اللفظيَّة لكلمة(**Fundamentalism**) في المدوَّنة البريطانيَّة

ومن أجل التوصل إلى السياق الذي وردت فيه الكلمات لفهم دلالاته، توفر المدوَّنة البريطانية الكلمات المفتاحية مثل كلمة "إسلامي" الموضحة فيما يأتي:

1 . https://www.sketchengine.eu



الشكل5. سياقات كلمة "إسلاميّ" في المدوَّنة البريطانيَّة

ونلحظ المعاني السلبية أنفُسَها في المدوَّنة الفرنسية، إذ ارتبطت كلمة "أصولية" بكلمات: التطرف، إسلامي، ديني، سني، وهابي، كما هو موضحٌ في الشكل 6 الآتي:

user: Ms. khelfi chahrazed corpus: frTenTen [2012]

Collocation candidates

Page 1 Go Next >

	Freq	T-score	MI	logDice
P | N intégrisme	239	15.459	14.446	8.375
P | N fondamentalisme	124	11.135	14.362	7.891
P | N intégrismes	88	9.381	15.216	7.871
P | N islamique	718	26.791	12.670	7.226
P | N islamiste	203	14.245	12.409	6.809
P | N religieux	1,437	37.900	12.183	6.795
P | N extrémisme	76	8.716	12.677	6.650
P | N fanatisme	98	9.898	12.449	6.616
P | N musulman	499	22.333	12.025	6.588
P | N protestant	101	10.048	12.220	6.458
P | N sunnite	52	7.210	12.478	6.311
P | N hindou	42	6.480	12.558	6.212
P | N littéralisme	19	4.359	15.870	6.013
P | N islamisme	66	8.122	11.804	5.991
P | N extrémismes	21	4.582	13.165	5.808
P | N radicalisme	27	5.195	12.310	5.758
P | N fondamentalismes	17	4.123	14.298	5.751
P | N nationalismes	22	4.690	12.389	5.614
P | N wahhabite	16	4.000	13.658	5.591
P | N chrétien	266	16.301	10.934	5.506

Concordance
Word List
Word Sketch
Thesaurus
Find X
Sketch-Diff
Corpus Info
Save
< Concordance
Sample
Last (250)
Filter
Overlaps
1st hit in doc
Frequency
Node tags
Node forms
Text Types
ConcDesc

الشكل 6. المصاحبات اللغويَّة لـ(**Fondamentalisme**) في المدوَّنة الفرنسيَّة

أمّا ما يتعلق بالمدوَّنة العربية، فتبين القائمة الآتية أن المصاحبة اللفظية التي هي أكثر المصاحبات تواترًا هي كلمة "فقهية" وتليها الكلمات الأخرى السلبية مثل: متطرفة، متشددة، متزمتة:

user: Ms. khelfi chahrazed   corpus: arTenTen12

Concordance
Word List
Corpus Info

Save
< Concordance
Sample
Last (250)
Filter
Overlaps
1st hit in doc
Frequency
Node forms
Doc IDs
Text Types
ConcDesc
Visualize

Collocation candidates

Page 1 Go Next >

	Freq	T-score	MI	logDice
P | N أصولية	227	15.065	13.297	8.248
P | N فقهية	357	18.892	12.832	8.236
P | N متطرفة	374	19.336	12.596	8.089
P | N متشددة	187	13.673	12.724	7.814
P | N سلفية	147	12.122	12.120	7.320
P | N وفقهية	54	7.348	14.229	7.006
P | N موافقات	75	8.659	12.458	6.980
P | N وأصولية	41	6.403	14.711	6.684
P | N متعصبة	49	6.999	12.525	6.583
P | N راديكالية	57	7.548	12.049	6.579
P | N وسلفية	38	6.164	14.141	6.540
P | N إسلامية	637	25.223	10.636	6.508
P | N الأصولية	156	12.483	10.893	6.494
P | N تيارات	156	12.483	10.881	6.484
P | N علمانية	145	12.035	10.893	6.470
P | N مسيحية	182	13.483	10.767	6.436
P | N فروعية	32	5.657	16.909	6.405
P | N متزمتة	35	5.916	13.753	6.397
P | N الأصوليات	37	6.082	12.958	6.360
P | N تنظيمات	109	10.434	10.671	6.203
P | N جماعات	290	17.017	10.395	6.202
P | N تكفيرية	36	5.999	12.218	6.174

الشكل 7. المصاحبات اللفظيَّة لـ"أصوليَّة" في المدوَّنة العربيَّة

وقد تمكَّنّا من قراءة معاني "أصولية فقهية" في المدوَّنة من طريق الكلمات المفتاحية، وتبين من خلال المعلومات التي تتيحها المدوَّنة عن تاريخ صدور الكتب والمقالات التي وردت فيها الكلمة أنها سابقةٌ لتلك النصوص ولا سيّما الصحفية التي توظف "أصولية" بمعنًى سلبيٍّ مرتبطٍ بالإسلام والإرهاب والتطرف.



الشكل 8. سياقات "أصوليَّة فقهيَّة" في المدوَّنة العربيَّة

لقد دفعنا هذا إلى التثبُّت من معنى كلمة "أصولية" في اللغتين الإنجليزية والفرنسية، فهي تعني فرقةً من البروتستنت تؤمن بالعصمة الحرفية لكل كلمةٍ في الكتاب المقدس، ويدعي أفرادها التلقي المباشر عن الله، ويعادون العقل والتفكير العلمي، ويميلون إلى استخدام القوة والعنف لفرض هذه المعتقدات[1].

6. معاني "أصوليَّة" في معجم الدوحة التاريخيّ للُّغة العربيَّة:

من أجلِ التثبُّت من معاني كلمة "أصولية" في المعاجم العربية ومدى ارتباطها في عصرٍ من العصور بمعنى التشدد والتطرف كما هو الحال في اللغتين الفرنسية والإنجليزية، بحثنا عن الكلمة في **معجم الدوحة التاريخي للغة العربية**، وهو معجمٌ سياقيٌّ أطلقه المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات في عام 2018، وهو يرصد دلالة ألفاظ اللغة العربية في حياتها، إذ "يتضمن ذاكرة كل لفظٍ، تسجل تاريخ ظهوره بدلالته الأولى، وتاريخ تحولاته الدلالية ومكان ظهوره ومستعمليه، مع توثيق تلك الذاكرة بالنصوص التي تشهد على صحة المعلومات الواردة فيها" (مجموعة مؤلفين، 2014، ص22).

ومن أهم فوائد هذا المعجم (المرجع نفسه، صص20-21):

- رصد التطور الدلالي للغة العربية عبر عصورها التاريخية وفهم التراث المعرفي والعلمي فهمًا صحيحًا بفهم دلالات الألفاظ ومفاهيم المصطلحات في سياقاتها التاريخية.
- استيعاب ألفاظ اللغة العربية في مدوَّنةٍ واحدةٍ وتوفير المادَّة اللغوية للوفاء بحاجات الترجمة والتعريب وخدمة اللغة العربية في مستوياتها المتعددة.
- حماية تراث الأمة اللغوي والفكري والعلمي وخدمة الهوية اللغوية العربية.
- توفير عددٍ من المعاجم الفرعية التي تفتقر إليها المكتبة العربية مثل المعاجم التاريخية لمصطلحات العلوم ومعجم للغة العربية المعاصرة.

---

1 . Monde diplomatique. Fr Ce terme est né au début du XXe siècle pour désigner un courant des protestants américains opposé à toute ouverture théologique et prônant une lecture littérale des textes religieux.

ويوفر المعجم على بوابته الإلكترونية نتائج المرحلة الأولى من إنجازه التي تمتد من أقدم نصٍّ عربيٍّ موثَّقٍ إلى نصوص عام 200 للهجرة[1].

وقد تبين من تصفح مدوَّنة المعجم عدم ورود صيغة "أصولية" في المعجم؛ لأن مراحل إنجازه لم تكتمل بعد. ولذلك، بحثنا عن "أصول" جمع "أصل" المشتق منها "أصولية".

وأول ظهورٍ لكلمة "أصول" كان سنة 202 قبل الهجرة في البيت المنسوب إلى بشر بن الهذيل الفزاري، حيث يدل معناه على أساس الشيء، كما هو موضحٌ في الشكل 9 الآتي:

الشكل9. أوَّل ظهورٍ لكلمة "أصول" في اللغة العربيَّة

وأول ظهورٍ لكلمة "أصول" بمعناها الاصطلاحي الديني جاء على لسان أبي حنيفة النعمان بن ثابتٍ سنة 150هـ: "حدثنا نصير بن يحيى الفقيه قال: سمعت أبا مطيع الحكم يقول: من أصول أهل السنة والجماعة، سألت أبا حنيفة النعمان ... فقال ألا تُكفر أحدًا من أهل القبلة بذنبٍ":

الشكل 10. المعنى الاصطلاحيّ الفقهيّ الأوَّل لكلمة "أصول"

1 . معجم الدوحة التاريخي: https: / /www.dohadictionary.org/

وظهرت في مدوَّنة معجم الدوحة التاريخي مع كلمة "فقه" سنة 182هـ على لسان أبي يوسف الأنصاري: "رأى بعض مشايخ الشام ممن لا يحسن الوضوء ولا التشهد ولا أصول الفقه...."[1].

ورصدنا أيضًا معنًى اصطلاحيًّا ثانيًا في المعاملات المالية بمعنى أصل المال المجرد من العوائد على لسان مالك بن أنسٍ عام 179هـ، ويُظهِر الشكل الآتي هذا المعنى في السطر الثالث مع سياقه الأكبر:

مَا أَرْضَى لَهُ بِهِ مِنَ الثُّلُثِ، وَهَذَا أَصْلٌ مِنْ أُصُولِ قَوْلِهِمْ. [فَمَنْ أَرْضَى بِجِذْمَةِ عَبْدِهِ لِرَجُلٍ سَنَةً | مالك بن أنس الأصبحي الحميري | 179 هـ

عَلَى وَجْهِ الْجُعْلِ، يَقُولُ صَاحِبُ الأَرْضِ لِلْغَارِسِ: اغْرِسْهَا أُصُولَ نَخْلٍ أَوْ كَرْمٍ أَوْ تِينٍ أَوْ فِرْسِكٍ أَوْ مَا أَشْبَهَ | مالك بن أنس الأصبحي الحميري | 179 هـ

هَذَا لِمَنْ أَحْيَا فِي غَيْرِ أَصْلٍ كَانَ لَهُ، وَأَمَّا أُصُولُ الأَرَضِينَ إِذَا كَانَتْ لِلنَّاسِ تُخَطَّطُ أَوْ تُشْتَرَى فَهِيَ لأَهْلِهَا. | مالك بن أنس الأصبحي الحميري | 179 هـ

أَسْلَمَهَا بَعْدُ حَتَّى تَهَدَّمَتْ آبَارُهَا وَهَلَكَ شَجَرُهَا، وَطَالَ زَمَانُهَا حَتَّى عَفَتْ بِحَالِ مَا وَصَفْتُ لَكَ، وَصَارَتْ إِلَى حَالِهَا الأَوَّلِ. ثُمَّ أَحْيَاهَا آخَرُ بَعْدَهُ، كَانَتْ لِمَنْ أَحْيَاهَا بِمَنْزِلَةِ الَّذِي أَحْيَاهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ.
قَالَ ابْنُ الْقَاسِمِ: وَإِنَّمَا قَوْلُ مَالِكٍ فِي هَذَا لِمَنْ أَحْيَا فِي غَيْرِ أَصْلٍ كَانَ لَهُ، وَأَمَّا أُصُولُ الأَرَضِينَ إِذَا كَانَتْ لِلنَّاسِ تُخَطَّطُ أَوْ تُشْتَرَى فَهِيَ لأَهْلِهَا، وَإِنْ أُسْلِمَتْ فَلَيْسَ لأَحَدٍ أَنْ يُحْيِيَهَا، وَهُوَ تَأْوِيلُ

الشكل 11. المعنى الاصطلاحيّ الفقهيّ الثاني لكلمة "أصول"

وكذلك، ظهر من خلال تصفح مدوَّنة المعجم معنًى صرفيٌّ منسوبٌ إلى سيبويه عام 180هـ:

، لأنها اتصلت بمخرج اللام وتطأطأت عن اللام حتى خالطت أصول ما اللام فوقه من الأسنان، ولم تقع من الثنية | سيبويه (عمرو بن عثمان الحارثيّ ولاءً) | 180 هـ

هي شديدٌ ورخوٌ، لسن في السمع كهذه الحروف لخفائها. ولو اعتبرت ذلك وجدته هكذا. فامتنعت كما امتنعت الراء أن تدغم في اللام والنون للتكرير.
وقد تدغم الطاء والتاء والدال في الضاد، لأنها اتصلت بمخرج اللام وتطأطأت عن اللام حتى خالطت أصول ما اللام فوقه من الأسنان، ولم تقع من الثنية موضع الطاء لانحرافها، لأنك تضع للطاء لسانك بين الثنيتين، وهي مع ذا مطبقة، فلما قاربت

الأولى | 1 | 2 | 3 | 4 | 5 | 6 | 7 | 8 | الأخيرة

معجم الدوحة التاريخي للغة العربية
جميع الحقوق محفوظة©. 2018
اتفاقية الاستخدام

الشكل 12. المعنى الاصطلاحيّ الصرفيّ لكلمة "أصول"

1 . المرجع نفسه.

7. خلاصة:

يمكن القول، من خلال تصفح **معجم الدوحة التاريخي للغة العربية**، إنّ المصطلح بمعناه الغربي غريبٌ عن الواقع الإسلامي؛ لأنه يدل في العربية على علم الأصول، أي العلم بقواعد الفقه الإسلامي وبالأدلة التي تؤدي إلى تقرير الأحكام الشرعية. وهكذا فإن معاني "أصولية" الواردة في المدوَّنة العربية إنما هي ترجماتٌ للمصطلح الإنجليزي والفرنسي. والدليل على ذلك أن المعلومات التي تتيحها مدونة Sketch engine عن أنماط النصوص ونسبة تواتر الكلمة فيها وتاريخ نشرها، تشير إلى أن ظهور "أصولية" بمعنى التشدد الديني في المدوَّنة العربية كان أغلبه في النصوص الصحفية. ومعلومٌ أن معظم الصحف العربية تستمد أخبارها من الترجمة عن الوكالات الإخبارية العالمية مثل رويترز والوكالة الفرنسية AFP.

خاتمة:

كان الغرض من هذه الدراسة تسليط الضوء على أهمية المدوَّنات في بناء المعاجم من خلال التركيز على أهم أدوات المعالجة الآلية للغة. ثم انتقلنا إلى توظيفها في الدرس الترجمي من خلال معاينة الارتباط اللفظي لكلمة "أصولية" في المدوَّنات الإنجليزية والفرنسية والعربية، إذ خلصنا من معاينة المدوَّنات إلى ارتباط الكلمة بمعاني التشدد والتطرف. وقد دفعَنا هذا إلى التثبُّت من معناها في **معجم الدوحة التاريخي للغة العربية** إذ تبين أن مدلولها الأصلي هو القواعد الأصولية لاستنباط الأحكام الشرعية.

وبناءً على ذلك نقول إن مصطلح "أصولية" بمعناه الجديد غريبٌ عن اللغة العربية، وقد تسلل إليها بفعل الترجمة من اللغات الأجنبية ولا سيّما في النصوص الصحفية، حيث المصطلح محملٌ بمعانٍ متأثرةٍ بقيم الغرب ونظرته إلى الدين والحياة، وهو ينطوي على لبسٍ وخلطٍ بين التمسك بأصول الدين والإرهاب والتطرف.

لقد اتضح من استخدام المدوَّنات الرقمية وتحليلها بالبرامج الحاسوبية قدرتها على تتبع معاني الكلمات في اللغات المختلفة، وقد أثبتت أهميتها كذلك للدراسات الترجمية إذ يمكننا القول من خلال هذه الدراسة المتواضعة إن الترجمة تُسهم في تطوير دلالات المفردات وإكسابها معانيَ جديدةً. ويُمكن هذه المقاربةَ القائمةَ على المعاجم السياقية والمدوَّنات المتعددة اللغات البرهنةُ بالأدلة الفعلية على أثر الترجمة في إغناء اللغة ورفد مفرداتها بالمعاني والمباني الجديدة.

المراجع العربيَّة:

- مجموعة مؤلفين. **نحو معجمٍ تاريخيٍّ للغة العربية**. بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2014.

المراجع الأجنبيَّة:

Alfaifi,A., Atwell, E. (2016), "Comparative evaluation of tools for Arabic corpora search and analysis", *International Journal of speech Technology*, Vol.9, N°2.

Bowker, L. et Pearson, J. (2002), *Working with specialized language: a practical guide to using corpora.* London: Routledge.

El Kaladi, A. (2007). "Corpus et usages de corpus", ds Ballard, M. et Pineira-Tremontant, C. (dir), *Les corpus en linguistique et en traductologie*, Artois Presses Université.

Lebart, L., Salem, A. (1995). *Statistique textuelle*. Paris :Dunod.

Maeve, O. (2004). *Introducing Corpora in Translation Studies*, London and New York: Routledge.

Mc Enery, A., Gabrielatos, C. (2008), "English corpus linguistics", In Aarts, B. (Coord.), *The handbook of English Linguistics*, London: Blackwell Publishing Ltd.

Rastier, F. (1995). *L'Analyse thématique des données textuelles: l'exemple des sentiments*, Paris : Didier.

Rastier, F. (2005), *Enjeux épistémologiques de la linguistique de corpus*, Grenoble: Presses Universitaires de Grenoble.

Sinclair, J. (1991). *Corpus, concordance, collocation*, Oxford: Oxford University Press.

Sinclair, J. (2004). *Developing Linguistic Corpora: a guide to good practice corpus and text Basic principles*, London and New York: Routledge.

Sinclair, J. (2005), "Corpus and text-Basic principles", In Wynne, M. (coord.), *Developing Linguistic corpora: Guide to good practice,* ahds Literature, Languages and Linguistics.

Tournier, M. (2007). "Corpus de textes en lexicométrie sociopolitique", ds Ballard, M. et Pineira-Tremontant, C. (dir), *Les corpus en linguistique et en traductologie*, Artois Presses Université.

المجلّات الأجنبيَّة:

Baker, M. (1995). "Corpora in Translation Studies: An Overview and suggestions for future research", *Target*, 7:2, pp. 223243–.

Condamines, A., Dehaut, N. (2011). "Mise en œuvre des méthodes de la linguistique de corpus pour étudier les termes en situation d'innovation", *Meta*, 56 :2.

Labbé, C., Labbé, D. (2013), *Lexicométrie: quels outils pour les sciences humaines et sociales?, Usage de la lexicométrie en sociologie*, juin 2013, Guyancourt,France. <hal–008349039>.

Munday, J. (1998). "A Computer–assisted Approach to the Analysis of translation shifts", *Meta*, 43:2, pp. 542556–.

دورُ المُدَوَّناتِ النصِّيَّةِ في بناءِ المَعاجِم السياقيَّة ورِهاناتها المعرفيَّة والرقميَّة

خالد اليعبودي
كلية الآداب -جامعة محمَّد الخامس –الرباط -المغرب

أفضى تطوّر الدراسات المعجمية وازدهار الصناعات المعجمية والقاموسية إلى العناية بالمدوَّنات وإلى عدّ السياق عنصرًا رئيسًا يشكل لبنةً محوريةً في بناء المتون المعجمية والقاموسية. وتُعَدّ المدوَّنة ورشةً كبيرةً للُّغة وخِزانةً للأمثلة والشواهد ورافدًا أساسيًّا في تصنيف المعاجم السياقية.

وممَّا يُبرِز أهمية العناية ببناء المعاجم والقواميس السياقية أنّ دلالات المفردات والتراكيب اللغوية تتعدّد وتتنوّع إلى درجة التضادّ والتنافُر، إذ تظل الدلالات موسومةً بالاحتمال إلى حين ترسيس الوحدات اللغوية في محيطها اللغوي.

وتتّضح محورية السياق في كون معنى الوحدة اللغوية لا يتحدّد إلا بمراعاة علاقات هذه الوحدة بباقي الوحدات المصاحبة لها في الخطاب، فمن ثَمَّ عُدَّ استحضار السياق عنصرًا مساعدًا في شرح المقصد الدلالي.

ونستهدف في هذه المداخلة تحديد وظائف المدونات ومحوريتها في تصنيف المعاجم والقواميس السياقية، واستكشاف دور السياق بأنماطه المتعددة في ضبط معاني مداخل هذه المتون، بالارتكاز على المقاربة الوصفية والتحليلية في رصد وظائف السياق في تحديد المعنى ورصد تنوّعاته داخل الخطاب. وسنستند كذلك إلى مقاربةٍ نقديةٍ لعرض حدود تجربة قاموس المعاني الإلكتروني المتعدد

اللغات في استحضار السياق، بغية تحري مدى قدرة مصنفي القاموس على تسجيل مختلف معاني المدخل المعجمي مع محاولة تعليل أسباب نجاح التجربة أو قصورها.

من إشكاليّات البحث:

أ. ما المُحترزات اللازم التنبّه لها في بناء المدوَّنات وتوسيم محتوياتها؟

ب. ما أنواع السياق؟ وما وظيفته في حصر المعنى؟

ج. أَيُمكن الجزم بأسبقية المعنى السياقي على المعنى المعجمي؟ أم تغدو هذه الأولوية مجرّد فرضيةٍ إذا تعلق الأمر بنشأة اللغة وتوليد الألفاظ؟

د. ما مفهوم القاموس السياقي؟

هـ. ما طبيعة مدوَّنة قاموس المعاني الإلكتروني المتعدد اللغات، وما مصادرها؟

و. ما مدى نجاح تجربة بُناة قاموس المعاني في رصد تنوّعات معنى الوحدة اللغوية المترجمة من لغةٍ إلى أخرى؟

ز. ما طبيعة التلازم القائم بين مكوّنات التعابير والمركبات؟ أَيندرج ضمن التلازم الحر؟ أم يندرج ضمن التلازم المقيّد؟ وما معايير ترتيب هاته المتلازمات –المداخل بالمعاجم السياقية؟

تعددت تعريفات مفهوم "المعنى"، فبلغت اثنين وعشرين تعريفًا في دراسة ستيفان أولمان (أولمان، 1992، ص62)، وتنوّعت مقاربات دراسته واستكشافه، وإذا جاز لنا المراهنة على أن المعنى مقصد المتكلم، فقد تأكد لدى أغلب الدارسين تحكّم القواعد والأعراف الاجتماعية في حصر المعنى، وإذا كان السياق متطلَّبًا ضروريًّا في تحديد معاني المداخل المعجمية البسيطة، فالحال كذلك في المداخل المركبة والعبارية "المسكوكة".

وقد أجمع نُظّار الفكر على أن لا سبيل إلى تحديد المعنى إلا باستحضار السياق، بحيث رأى بعض الدارسين أن اللفظة المجرَّدة من السياق لا تحمل معنًى. وجديرٌ بالذكر في هذا الصدد أن المعنى بُغيةُ متصفحِ المعجم، كما أنه محطةٌ رئيسةٌ لمصنفي المعاجم والقواميس.

ولا يتأتّى تحديد طبيعة المعنى في الكلمات المتفقة في اللفظ والمتضادّة في المعنى إلا باستحضار السياق، فالحسم في تحديد كون كلمة "جَلَل" دالَّةً على معنى "حقير" أو معنى "عظيم" لا يتأتّى إلا

بوُرود الكلمة في سياقٍ بعينه. فالمعنى الأول ساقه المبرّد في صدر بيتٍ للشاعر لبيدٍ هو: "كلُّ شيءٍ ما خلا الله جَلَل"، وأوردَ قول الشاعر:

رَسْمُ دارٍ وَقَفْتُ في طَلَلِه كِدتُ أقضِي الحَياةَ مِنْ جَلَلِه

للاستشهاد بحضور المعنى الثاني (المبرّد، 1989، صص48-49).

السياق بين الأسلاف والأخلاف:

لا نعدِمُ أن نجِد إشاراتٍ في التراث العربي الإسلامي تبرز أهمية "السياق". وإذا تأملنا تعريف رائد الدرس الأصولي لهذا المفهوم[1] طالعنا تنبيهه على علل اختلاف السياق التي حصرها في تبايُن الأحوال والأوقات والنوازل، بما يُثبت أنه يحصر المفهوم حصرًا عامًّا يجمع السياق المقامي والتاريخي والاجتماعي، وتنبيهه على ضرورة النظر إلى الكلام بجميع مفاصله بردّ بعضه إلى بعضٍ.

ولا مجال للتشكيك في وعي الأقدمين لأهمية السياق الذي يتبين أيضًا من تحديد البناني له بكونه الطريق إلى الظفر بخصوص المقاصد[2].

ويتأكّد، بمطالعة الدراسات اللسانية الحديثة، أن التمييز جارٍ بين سياقاتٍ لغويةٍ (Contextes verbaux) وسياقاتٍ مقاميةٍ (Contextes situationnels) "شبه لسانية"(Extralinguistique) وسياقاتٍ معرفيةٍ (Contextes cognitifis) (Durieux, 1995; Temmerman et al., 2005). والغالب أن يجمع مفهوم "السياق" إذا وُظِّف مطلقًا على

1 . وقد آثر أن يستعمل مصطلح "مساق" في قوله: "المساقات تختلف باختلاف الأحوال والأوقات والنوازل، وهذا معلومٌ في علم المعاني والبيان، والذي يكون على بالٍ من المتلقي والمتفهِّم الالتفات إلى أوّل الكلام وآخره بحسب القضية، وما اقتضاه الحال فيها، لا ينظر في أولها دون آخرها، ولا في آخرها دون أولها ... ولا محيص للمتفهّم عن ردّ آخر الكلام على أوّله، وأوّله على آخره، وإذ ذاك يحصل مقصود الشارع في فهم المُكلَّف" (الشاطبي، 2005، صص413-414).

2 . يقول في هذا الصدد: "ما يدلّ على خصوص المقصود من سياق الكلام المسوق لذلك أو لاحقه" (البناني، ج1، ص20).

سبيل التعميم كل هاته الأنماط (Charaudeau et Maingueneau, 2002, p. 135). وكذلك اتسع عند اللسانيين الغربيين مطلب ردّ بعض الكلام على بعضٍ ليشمل مجموع "النصّ" بأسرِه[1].

ولا شك في أن رفع اللبس في الاشتراك اللفظي والاشتراك الاصطلاحي أبرز حافزٍ على استحضار السياق، فكيف يتأتى لنا تحديد معاني المشترك المصطلحي "صلاة" من غير الاستناد إلى سياقات ورود المصطلح؟ وقد حضر المصطلح مئة مرةٍ في القرآن الكريم، وورد اسمًا في خمسةٍ وثمانين شاهدًا قرآنيًّا، ليحيل على عدة معانٍ، أبرزها:

- الدعاء: {وصلِّ عليهم إنَّ صلاتك سكنٌ لهم} (**القرآن الكريم**، "سورة التوبة"، الآية 103)
- والعبادة: {وأقيموا الصَّلاة} (**القرآن الكريم**، "سورة البقرة"، الآية 43)
- والثناء: {هو الذي يُصَلِّي عليكم} (**القرآن الكريم**، "سورة الأحزاب"، الآية 43)
- ومكان الصلاة: {ولولا دَفعُ اللهِ النّاسَ بعضَهُم ببعضٍ لَهُدِّمَت صوامِعُ وبِيَعٌ وصَلَواتٌ ومساجِدُ يُذكَرُ فيها اسمُ اللهِ كثيرًا} (**القرآن الكريم**، "سورة الحج"، الآية40)

بل يحضر الاشتراك أيضًا في المركَّبات والمتلازمات اللفظية، كما يتَّضحُ في الجدول الآتي المستخلص من مدوَّنة الثعالبي:

المتلازم اللفظي	المعاني مرتبةً بحسب تسلسل الورود	المصدر
"ابن نعامة"	1- المحجّة 2- بُنَيّات الطريق 3- صدر القدَم 4- عِرْقٌ تحت الأَخْمَص 5- عَظم الساق	**ثمار القلوب في المضاف والمنسوب للثعالبي** النيسابوري، المدخل "383"

---

1 . انظر أعمال الباحث ستيفان أولمان الآتية:

– Stephan Ullmann (1951), *The Principles of Semantics*, Glasgow, Oxford.
– .... (1952), *Précis de Sémantique Française*, Berne.
– .... (1962), *Semantics: An Introduction*, into.

" ديكُ الجنّ"	1- الديك النجيب الكثير السِّفاد 2- اسم شاعر عهد سيف الدولة	نفسه، المدخل "762"
- "دابّة الأرض"	1- الأرَضَة (أكلت صحيفة المشركين) 2-المُنتظر البطيء الحُضور	نفسه، المدخل "835"
- "ثيابُ الروم"	1- حُسنُ الدّيباج 2- حُسن آثار الربيع	نفسه، المدخل "879"
- "ماءُ المفاصل"	1- كثرة صفاوة الماء 2- ماء اللحم الطريّ 3- الخمر	نفسه، المدخل "920"

ولا سبيل للتمييز بين معاني المتلازم اللفظي إلا بمطالعة الوحدة المعجمية المركبة ضِمْنَ سياقاتها اللغوية.

ومما يبرز حتمية الشروع في تصنيف المعاجم السياقية:

- تمنّع اللفظة المعجمية الواردة منعزلةً عن الكشف عن دلالتها.

- خضوع المعنى للتغير والتبدّل بالنظر إلى خضوع اللغة للتطور.

- وجود معانٍ متعددةٍ يلزم مراعاتها في عملية الاستكشاف الدلالي، أبرزها:

1. المعنى الرئيس.
2. المعنى الثانوي "الهامشي".
3. المعنى الإضافي.
4. المعنى الإيحائي "المضمر".

- إسهام التعالق بين وحدتي المتلازمات اللفظية في تحديد المعنى. إذ غالبًا ما يفضي هذا التعالق إلى إكساب اللفظة معنًى جديدًا، كما هو الحال في معاني الفعل "ضرب" في المتلازمات الآتية:

- "ضرب الأمير السكة".

- "ضرب أخماسًا لأسداسٍ".

- "ضربَ (الرقم) ستّة في خمسة (أضعاف)".

علمًا أننا لا نرى ضرورة التمييز في هذه التمثيلات بين المتلازمات اللفظية (Les Collocations) والعبارات الاصطلاحية، أي ما سُمِّي "التعابير المسكوكة" (Les expressions figées / Les expressions idiomatiques).

ونقدِّم فيما يأتي بعض العناصر التي نعُدُّها مُؤازرةً للسياق في مهمة استكشاف المعنى، ولعلها أجدرها بالذكر:

- معنى الصيغة: فبالنظر إلى تعدد الصيغ في النظامين الصرفي والنحوي في العربية وانفراد كل صيغةٍ بمعنًى، مع احتمال الاشتراك، فإن الاستناد إلى معنى الصيغة (معنى الطلب، معنى المطاوعة، معنى التعدي ...) يُسهم في استبعاد الغموض وفي توضيح المقصود.

- المعنى الإعرابي: إذ يُسهم حمل الفاعل لعلامة الرفع وحمل المفعول لعلامة النصب وحمل المضاف إليه لعلامة الجرّ في تبيان المُراد.

- ضرورة التفريق بين المشتركات اللفظية والاصطلاحية (Polysémies) المشتملة على معانٍ متعددةٍ بسبب تطور اللغة من جهةٍ، وبين المتجانسات (Homonymies) المتميزة بالتطابق الصوتي من جهةٍ أخرى. وقد أجمع أغلب مصنفي المعاجم والقواميس على وضع المشتركات تحت مدخلٍ واحدٍ بسبب إمكان إيجاد رابطٍ يجمع بين معانيها، ووضع المتجانسات تحت مداخل متعددةٍ بسبب التباعد بين دلالاتها.

- اللجوء إلى الأمثلة والشواهد التي تُحدِّد طبيعة كل استعمالٍ لغويٍّ.

فـ"التمثيل" استحضار كلامٍ متداوَلٍ سواءٌ أكان شعرًا أم نثرًا لغرض الاستشهاد (Martin, 1989, pp. 599–607).

ويدل "الاقتباس" على اقتطاع جزءٍ من كلامٍ شعريٍّ أو نثريٍّ سواءٌ أكان قرآنًا أم حديثًا أم نثرًا عامًّا وتوظيف الكاتب له لغرضٍ ما.

ويُراد بـ"الاستشهاد" استحضار قولٍ شعريٍّ أو نثريٍّ لتأكيد رأي الملقي وتعزيزه (موسوي، 2006، صص13-14؛ والقاسمي، 2001، ص19).

وبَدَهِيٌّ أنه كلما كانت الشواهد أصليةً مستخلصةً من كلام العرب لا شواهد موضوعةً كان الاستشهاد أكثر تزكيةً لما يرمي إليه مصنف المعجم من تأكيد معنًى بعينه، في حين أن الشواهد الموضوعة التي تكاد تماثل الأمثلة العامة لا قيمة لها في تأكيد المعنى.

وكلما كانت الشواهد لفطاحلة الأدب واللغة كانت أكثر تزكيةً للمعنى من التي ترجع إلى من لا صيت له في مجال الفكر والإبداع، وكلما مثلت عصرًا بعينه خير تمثيلٍ كانت شاهدةً على استعمال معنًى بعينه أو معانٍ بأعيانها في ذلك العصر.

وقد دأبت المعاجم الغربية على استحضار الشاهد كلما تنوّعت دلالة اللفظة، ومن ثَمَّ تعددت شواهد المدخل المعجمي بتعدد معانيه[1]. إنها عناصر تؤدي دورًا أساسيًّا في تعريف الوحدات اللغوية بشتى هيئاتها (البسيطة، والمركبة، والعبارية) باللغة العامة واللغات الخاصة، ولا سيما حينما يتعلق الأمر بوحداتٍ كثيرة التداول وسهلةٍ، أو بمفاهيم مجرّدةٍ، فقد سبق للفيلسوف الإغريقي أرسطو أن نبّه على أنّ أَصْعَبَ التعريفات تعريفُ اللفظة السهلة (Blond, 1939).

ويظل الرهان البارز هو ضرورة الاستناد إلى عددٍ محدودٍ من الكلمات لتعريف عددٍ كبيرٍ من الوحدات اللغوية. ولنستحضر في هذا المقام تجربة **قاموس لونغمان** في تعريف 55000 مدخلٍ قاموسيٍّ بتوظيف ألفي كلمةٍ فقط (Sevenson, 1993, p. 136).

---

1 . تراجع في هذا السياق شواهد **مكنز اللغة الفرنسية** *Le trésor de la langue française* على الرابط الآتي: https / /:www.cnrtl.fr /definition.

إنَّ عرض المعاني التضمينية لا يخلو من فائدةٍ لمتصفح القواميس، فمن الأجدى تحديد المعاني الإيحائية لمداخل تتضمن عدة معانٍ، مثل "ثعلب" (المعنى التضميني: الحيلة والدهاء)، و"حرباء" (المعنى التضميني: تغيير الطباع لدى الفرد لمصلحةٍ ما)[1].

وكذلك يَحسُنُ تفادي إقحام معلوماتٍ موسوعيةٍ في تعريف مدخلٍ قاموسيٍّ لا يتصف بطابعٍ موسوعيٍّ تفاديًا للحشو، سواءٌ أكان المدخل بسيطًا أم مركَّبًا أم عباريًّا؛ ذلك أنه يصعب إدراج هذه المعلومات دون استثمارٍ أمثل للتقنيات المعلوماتية في الصناعة المعجمية والقاموسية.

دور المعلوميّات في الصناعة المعجميَّة:

اقتحمت المعلوميات كل المجالات المعرفية، ومن ضمنها: مجالات اللغة عامةً والمعجمية والقاموسية على نحوٍ أخصّ. فبفضل الوسيلة المعلوماتية أمكن بناء قواعد المعطيات اللسانية (وقواعد المعارف)، وأمكن استخدام برامج آليةٍ لتعرُّف الأصوات وتحليل الأخطاء وبناء المعاجم والقواميس والبنوك اللفظية والمصطلحية والترجمة الآلية.

---

1 . في الوقت الذي نجد فيه **المعجم الوسيط** يستحضر هذه المعاني على نحوٍ عرضيٍّ دون تقسيم للمعاني، نجد فيه في مدخل "حِرباء" الآتي: "دُوَيْبةٌ على شكل سامٍّ أَبرصَ ذات قوائم أربعٍ، دقيقة الرأس، مخطّطة الظهر، تستقبل الشمسَ نهارَها وتدورُ معها كيفَ دارت، وتتلوّن ألوانًا، ويُضرَب بها المثل في الحزم والتلوّن، فيُقال: أحزم من حرباء، وتتلوَّن تلوُّن الحرباء، ويُقال: أصْرد من عين الحرباء، لمن اشتدّت إصابته بالبرد. (ج) حَرابيُّ". ونجد فيه في مدخل "ثعلب" الآتي: "ثعْلب المكانُ ثعلبةً: كثُرت ثعالبه. ثعْلب الرجُل: جبُنَ وراغ كالثعلب. تَثَعْلَبَ الرجُلُ: ثعْلَبَ. الثعْلَبُ: جنس حيوانات مشهورة من الفصيلة الكلبية ورتبة اللواحم يُضرب به المثلُ في الاحتيال. والثعلب: طرف الرُّمح في أسفل السنان. والثعلبُ: أصل الفسيل إذا قُطِع من أمه. والثعلب: مخرج الماء من الحوض ونحوه. (ج) ثعالب. الثعلبة: أنثى الثعلب. والثعلبة: علةٌ يتناثر منها الشّعر. الثُّعلبان: الثعلب الذكر. والثعلبان: الرجل الداهية". ويغيب مدخل "حرباء" تمامًا من **معجم اللغة العربية المعاصرة**، كأنه لم يعد مستعملًا حديثًا. ويفصل القول في المعاني الضمنية للمدخل الثاني على النحو الآتي: "ثعْلبَ يُثعْلِبُ ثعلبةً، فهو مُثعْلِب. ثعلبَ الرجُلُ: تحايلَ وراوغ كالثعلب. ثعْلبَ المكانُ: كثُرت فيه الثعالب. تثعْلبَ يتثعْلبُ تثعْلُبًا، فهو مُتثعْلِب. ثعْلب [مفرد]: ج ثعالِب، مؤ: ثعْلبة: (حن) حيوان وحْشي ... فلان ثعلبٌ في سياسته: ماكرٌ مراوغ، متصف بالدهاء والاحتيال. من ذيله يُعرف الثعلب: لا بدَّ للمكر أن ينكشف".

ومن المؤكد أن عدم استثمار الصناعة القاموسية العربية للتقنيات المعلوماتية على الوجه الأكمل في عمليات الجرد والتحرير والنشر والتحيين يفضي إلى متطلباتٍ متزايدةٍ تخص مصنفي هاته المتون، وينجم عنه أيضًا تباطؤ عمليات البناء والنشر والتوزيع والتحيين[1].

وقد أصبح من اللازم استثمار المدوَّنات في بناء المعاجم والقواميس بشتى أصنافها، ومن ضمنها القواميس السياقية.

وظيفة المدوَّنة في الصناعة المعجميَّة الحديثة:

تتمثل الحلقة المفقودة بين اللسان والكلام في المعايير، ومن المرجّح أن لسانيات المدوَّنة تستحضر هذه الحلقة في سياق إجراءاتها الرامية إلى رفع التعارُض بين القدرة والإنجاز، ومن ثَمَّ تخطَّت مثالب الطبعة الأولى من محاضرات دي سوسير التي أغفلت الإشارة إلى دعم رائد الدرس اللساني الحديث للسانيات الكلام. وقد نجحت لسانيات المدوَّنة في التوفيق بين المكتوب والمنطوق، وفي استكشاف الدلالات السياقية للوحدات اللغوية (Rastier, 2002).

تعريف المدوَّنة:

قدَّمَ اللساني الفرنسي تعريفًا مركَّزا لمفهوم المدوَّنة في قوله: "المدوَّنة تجمّعٌ منتظمٌ لنصوصٍ أصليةٍ، مُوَثَّقةٍ، قابلةٍ للإغناء والتوسيم وإعادة الترتيب:

- بطريقةٍ نظريةٍ تأمليةٍ تُراعي أجناس الخطاب.
- بطريقةٍ تطبيقيةٍ في أفق إخضاع المدونة لمجموعةٍ من التطبيقات"[2].

نستخلص من التعريف المستفادات الآتية:

1 . تكفي مقارنة مجهودات مؤسسةٍ عربيةٍ مشهورةٍ مختصةٍ بإنتاج القواميس ونشرها، وأخصّ بالذكر هنا مؤسسة ناشرون اللبنانية، بما يُناظِرُها في المؤسسات الغربية، نحو: المؤسسة الفرنسية لاروس Larousse أو المؤسسة الأمريكية مريام وبستر Merriem Webster أو المؤسسة البريطانية لونجمان Longman، ليقف القارئ على تباينٍ كبيرٍ في قَدر المنتوج في مجال القواميس ومدى الإقبال على تحيينها.

2 . المرجع السابق نفسه. وكذلك قدّم الباحث المتخصص علي القاسمي للمفهوم تعريفًا شاملًا في قوله: "هي مجموعةٌ من النصوص تمثل اللغة في عصرٍ من عصورها أو في مجالٍ من مجالات استعمالها، أو في منطقةٍ جغرافيةٍ، أو في مستوًى من مستوياتها، أو في جميع عصورها ومجالاتها ومستوياتها" (القاسمي، 2008، ص663).

أ- لا جدوى من مدونةٍ من غير تطبيقاتٍ، ومن ثَمَّ يمكننا أن نَعُدَّ مضامين صفحات الشابكة مدوَّنةً فضفاضةً.

ب - لا فائدة تُرجى من مدوَّنةٍ غير مُوَثَّقةٍ.

ج - يُعَدُّ التوسيم -القائم على مقاييس متفقٍ عليها- خطوةً مُساعدةً في استثمار محتويات المُدوَّنة.

د - تنشأ المدوَّنات بسبب "الحاجة" إليها في دراسة ظواهر لغويةٍ.

هـ - يُراعى في تصنيف المدوَّنة البُعد التاريخي أو البُعد الجغرافي أو البُعد القطاعي، وقد تُصنف المدوَّنة بالجمع بين كل هذه الأبعاد.

و. يُستهل توسيم المدوَّنة ابتداءً بتحديد "نوع الخطاب" (أدبي أو قانوني أو علمي أو فلسفي أو لساني)، وحصر "جنس الخطاب"، (فهناك داخل الخطاب الأدبي: الرواية البوليسية، والغرامية، والتاريخية...، والقصة، والمسرح، والمقامة، والموشّح، والقصيدة. وهناك داخل علم اللسانيات المستويات الصوتية، والصرفية، والدلالية، والنحوية "التركيبية"، والتداولية ...).

وتجدُر الإشارة إلى أن ترشيح مداخل المعاجم والقواميس يستند إلى:

- وسائل رياضية باستثمار المنهج الرياضي الخليلي في "التقليبات".
- وباستثمار ثنائية "الأصل" (Racine) و"الصيغة" (Schème).
- أو باستخلاص المداخل من المعاجم المتوافرة القديمة والحديثة.
- أو باستخراج الألفاظ وسياقاتها من مدوَّناتٍ لغويةٍ شاملةٍ.

وتوفِّر الوسيلة الأولى جميع احتمالات اللغة (يدخل في ذلك المستعمل والمهمل)، وتمكّن الوسيلة الثانية من توليد جميع المشتقات الممكنة، وتقتصر الوسيلة الثالثة في شقها الأول على ما هو موجودٌ في المعاجم والقواميس، وقد تأكَّدَ لأهل الاختصاص عجزُها عن مواكبة تطور اللغة، مما يدفعنا إلى استخلاص عدم إتاحة هاته الوسائل الثلاث إمكان الإحاطة بالوحدات اللغوية المستعملة ولا إبراز درجات شيوعها وسياقات استخداماتها، وهذا يبرز ضرورة اعتماد التصنيف المعجمي والقاموسي على مدوَّنةٍ لغويةٍ تنحو نحو الشمولية.

وتُوَفِّر المدوَّنة اللسانية للباحث في هذا المجال المعرفي عدة معطياتٍ تتعلق بنسب توافر المصطلح اللساني في النصوص العامة والمتخصصة، وتمكّن من معرفة تطوّر المفاهيم اللسانية في مختلف العصور، وتتيح أيضًا معطياتٍ عن الترادف والاشتراك الاصطلاحي، ومعلوماتٍ تتعلق بشكل المصطلح وأنماط صوغه.

ونشير في هذا الصدد إلى أنّ اتحاد المجامع العلمية العربية لم ينجز حتى الساعة مدوَّنة اللغة الشاملة (أو التي تنحو نحو الشمولية) التي هي أساس تصنيف القاموس التاريخي للغة العربية، لأسبابٍ ترتبط بموارد ماليةٍ وبشريةٍ وصعوباتٍ تقنيةٍ، وعدم توفر الاتحاد على محرّك بحثٍ عربيٍّ يمكّن من معالجة اللغة العربية معالجةً آليةً، والحاجة الماسة إلى اختصاصيين في اللسانيات الحاسوبية.

وهناك محترزاتٌ تلزم مراعاتها في بناء المدوَّنات، أجدرها بالذكر الآتية:

أ. ليس أيّ تجميعٍ للنصوص مدوَّنةً، ومن ثَمَّ أمكن الفصل بين مفهومين شديدَي التقارُب، هما: "بنك النصوص" و"المدوَّنة الرقمية".

ب. لا يُعَدُّ النصّ الفائق (Hypertexte) مدوَّنةً، وهناك من يعُدُّ مضامين "الويب" تجمُّعًا للنفايات.

ج. لا يجوز الخلط بين النصّ (Texte) والنصّ المتداخل (Intertexte)، بل إن المفهوم الأخير لا يغدو عمليًّا قابلًا للاستثمار إلا ببَنينته وتنظيمه، ومن ثَمَّ أمكن عَدُّهُ "أساس المدوَّنة".

د. لا تُعَدُّ الأعمالُ الكاملةُ مدوَّنةً في حال اشتمالها على نصوصٍ من أجناسٍ مختلفةٍ (علوم، فنون، رسائل ...).

فوائد المدوَّنة في الدراسة اللسانيَّة والتصنيف المعجميّ والقاموسيّ:

من أبرز هذه الفوائد:

- تيسير الإملاء والوقوف على الهفوات المتواترة.
- إمكان تحديد المفردات الشائعة في الذخيرة اللغوية.
- حصر المفردات الفصيحة وأكثر التراكيب تداولًا لتطوير تعليم اللغة.
- استثمار نصوص المدوَّنة في تحرير المعاجم والقواميس العامة والمتخصصة والتاريخية.

- دراسة مفردات العربية وتراكيبها.
- تيسير المعالجة الآلية للغة العربية تحليلًا وتوليدًا.
- الترجمة الآلية لوحدات اللغة مفرداتٍ ومركباتٍ.
- تمكين الدارسين من المصادر العلمية المختلفة[1].

المدوَّنة في التراث العربيّ الإسلاميّ:

من التجارب الرائدة السابقة في بناء المدوَّنات مجهودات الخليل الفراهيدي (ت. 170هـ) والكسائي (ت. 180هـ)، والأزهري (ت. 370هـ)، والجوهري (ت. 393هـ)، والزمخشري (ت. 538هـ)، وقد استند أصحابها إلى مبدإ مشافهة الأعراب وأخذ اللغة عن أصحابها دون الرجوع إلى تجارب معجميةٍ سابقةٍ.

ظهور المدوَّنات في الغرب:

ظهرت في نهاية القرن التاسع عشر الميلادي بدايات الاهتمام بتصنيف مدوَّناتٍ لغويةٍ، أجدرها بالذكر محاولات:

- الألماني كادنغ.
- واللساني الأمريكي فرانز بوهاس (في بداية القرن العشرين).
- وعالم النفس الأمريكي ثورندايك.
- وعالم النفس السويسري جان بياجيه (في منتصف القرن العشرين) باهتمامه بتصنيف مدوَّنات لغة الأطفال.

مكوِّنات المدوَّنة النصِّيَّة:

تشتمل مواد المدوَّنة النصِّيَّة على ثلاثة مكوِّناتٍ أساسيةٍ هي:

---

1 . نحيل في هذا المقام على دراسة الباحث عدنان عيدان: "مدوّنة اللغة العربية: مشروع تأسيس بنيةٍ تحتيةٍ للغة العربية"، المداخلة ب: مجمع اللغة العربية بدمشق مؤتمره السنوي الخامس بعنوان **اللغة العربية في عصر المعلوماتية** في المدة بين 20/ 11/ 2006 و22/ 11/ 2006، على الرابط الآتي:
http: / /www.arabacademy.gov.sy /ar /page17327 /

أ. الكلمات الأساسية: يتشكّل أغلبها من أسماءٍ بشتّى أنواعها ومن أفعالٍ بمختلف تصرّفاتها.

ب المركبات والمتلازمات اللفظية: تأكدت ضرورة إدراجها في المعجم والقاموس الحديثين لتطور اللغات الطبيعية واللغات القطاعية (لغات العلوم والفنون والتقنيات).

ج الأدوات الوظيفية: وهي في معظمها حروف معانٍ، وأدوات ربطٍ، من قبيل: في، من، عن، إلى، على، منذ، حتى، كأنما، لكن، لكأنما ...

إنها وحداتٌ لغويةٌ يَلزَم عدمُ الاستهانة بها وإهمالها في متن القاموس الإلكتروني التعليمي، وإنما يجب تحديد وظائفها ونسب تردّدها في المدوّنة وبالقاموس. وتتجلى أهميتها في طبيعة توزيعها، إذ يلزم وعي المتكلم العربي ومتلقي اللسان العربي من الناطقين بغيره قيود التأليف بين هذه المكونات[1].

وظائف المعجم والقاموس بين تفكيك الخطاب وبنائه:

من الأسئلة التي تستوجب الفحص والتمحيص:

– لأيّ غايةٍ يستخدم الجمهور المتلقي المعاجم والقواميس العامة والخاصة؟

– ألغرض تحرير خطابٍ في اللغة العامة وتصنيف مقالاتٍ وأبحاثٍ في موضوعاتٍ معرفيةٍ، أي ما يُسمّى بـ"تشفير الخطاب" ليتخذ مواصفات اللغة الواصفة؟

– أم لغرض اكتساب ملَكَةٍ تساعد المتلقي على التعبير الشفوي، وتمكّن المتخصص من الخوض في قضايا العلوم والفنون المثيرة للجدل؟

– أم لغاية فهم مقاصد مصطلحات المَعارف التي يصادفها المتلقي لما أنتِج في شتى المجالات؟

– أم لغرض فكّ التشفير؟

– أم لهذه الغايات مجتمعةً؟

يتبيّن من خلال الاستقراء الذي أنجزه الباحث بوغاردز (Boggards, 1988, p. 146) أنّ المعاجم الثنائية أكثر تداولًا وتصفُّحًا من المعاجم الأحادية، بل أكثر من هذا أنه استخلص من

1 . كاستلزام الربط بين الفعل "استند" والأداة الوظيفية "إلى" بدلًا من "على"، في حين يلزم الربط بين الفعلين "اعتمد" و"يقوم" والأداة الوظيفية "على" بدلًا من "إلى" أو "من" أو "عن" (إنها أبرز الأخطاء تواترًا في المكتوبات العربية للطلبة الناطقين بغير العربية، في الفصل الثالث للموسم 2016–2018).

تصريحات الطلبة الذين شكّلوا عينة البحث الميداني أن ليس هناك داعٍ يدعوهم إلى اللجوء إلى المعاجم الأحادية، ومن ثَمَّ كلما ازداد المتلقي رغبةً في الاستقصاء والتعمّق تضاعفت رغبته في استقصاء أبعاد المفاهيم من محتويات المعاجم والقواميس الأحادية.

والواقع أن مثل هاته الأسئلة لا تجد الأرضية اللازمة للإجابة عنها فيما يتصل بواقع المعاجم المتخصصة العربية لسببٍ واحدٍ يتمثل في افتقاد الباحثين العرب وجمهور الطلبة لمعاجم وقواميس أحادية اللغة تأخذ على عاتقها، أو يأخذ مُصَنِّفوها على عواتقهم، مهمة الكشف عن مقاصد المصطلحات الحديثة، ولا سيما في بعض المجالات المستحدثة كالمعلوميات أو اللسانيات.

أمّا القواميس الأحادية اللغة التي تنظر في المصطلحات المرتبطة بعلوم الأوائل كما صاغها الأسلاف فهي كثيرة العدد ولا تُراعى؛ لأنها وإن كانت مفيدةً في الكشف عن مقاصد الأجداد من استعمال وحدات منظوماتهم الاصطلاحية فهي لا تُسعف المتلقي الراغب في استقصاء مغازي المصطلحات الحديثة المرتبطة بتخصّصاتٍ معرفيةٍ مُستحدثةٍ، بما يُشكل فجوةً في الصناعة المصطلحية الحديثة التي تزداد تطورًا وتشعبًا بمرور السنين.

ويشير كاليسون إلى أن للقاموس ثلاث وظائف:

- وظيفة "التشفير" (ما يمكن نعته بمهمة "بناء الخطاب").
- وظيفة "فكّ التشفير" (ما يمكن وصفه بمهمة "شرح مقاصد الخطاب").
- وظيفة "التعلّم".

فالقاموس لم يَعُدْ يُعَدُّ وسيلة إغاثةٍ لمستعمليه فحسبُ، بل بات يُعَدُّ أيضًا وسيلةً لتعلم لغةٍ ما دون أن ننسى وظيفته في "فك التشفير" (شرح مقاصد الخطاب) غايةً من غايات اللجوء إلى القاموس.

ودرس الباحثان لوفر وميلاميد (Laufer & Melamed, 1994, pp. 565–576) مدى فعالية أنماط ثلاثةٍ من القواميس: القاموس الأحادي اللغة، فالثنائي اللغة، فشبه الثنائي (الذي يضمّ عناصر من كلا النمطين السابقين، أي يضمّ محتويات المعجم الأحادي اللغة حين يُعنى بتعريف الوحدة اللغوية في لغةٍ محددةٍ، ويدوّن مقابلها في لغةٍ ثانيةٍ دون الحرص على تعريف مضمونها في هذه اللغة). وكانت غايتهما معرفة النمط القاموسي الأكثر ملاءمةً لاستكشاف المفردات المجهولة

لدى المتلقي، وتركيب الجمل الحديثة التي تشمل هاته المفردات، واستنتجا من اختباراتهما إمكان التمييز بين ثلاثة أنواعٍ من مستعملي القواميس:

- النوع الأول: ذو ملَكَةٍ متواضعةٍ.

- النوع الثاني: يتوفر على قدراتٍ لا بأس بها.

- أمّا النوع الثالث: فهو الأكثر امتلاكًا للمعارف المتصلة بالمجال.

وقد تبيّن في هذا البحث الميداني أن عددًا كبيرًا من المستعملين يلجؤون إلى القواميس شبه الثنائية، سواءٌ أَتعلق الأمر بالمستعملين الذين ينشدون الفهم "تفكيك الخطاب" أم تعلق بأولئك الذين يتوخون تحرير النصوص "بناء الخطاب" في المجال من ذوي القدرات المتوسطة والعالية، في حين يلجأ المستعملون الذين هم أقل خبرةً إلى القواميس الثنائية في محاولاتهم الرامية إلى تحرير نصوصٍ في لغةٍ من لغتي القاموس.

يمكن أن نستنتج إذن أن القاموس شبه الثنائي يُوظِّفُهُ جميع المستعملين على اختلاف مستوياتهم المعرفية، وكلما نمت معارف المستعمِل اتجه نحو المعجم الأحادي اللغة للاستفادة من خدماته بُغية الاستقصاء في الفهم أو بُغية التأليف والتحرير في لغةٍ من اللغات.

إنَّ أكبر ميزةٍ للمعاجم والقواميس الثنائية أنها تسمح للمتلقي بإيجاد جوابٍ عن استفساره في أسرع وقتٍ، ولا سيما الراغب في تحرير النصوص المرتبطة بالمجال أو المتعلم المبتدئ كما أوضح الباحثان لوفر وميلاميد. إنها الخلاصة نفسها التي توصل إليها كذلك الباحث فانيرمين (Vaner-men, 1994, pp. 61-68)، إذ تسمح هاته المتون بإيجادٍ سريعٍ لما يبحث عنه المتلقي؛ لأن بلوغ اللغة المباشرة يتمّ مباشرةً، فحينما يطّلع المتلقي على مُكافِئاتٍ باللغة الأجنبية انطلاقًا من لغته الأم فإن ذلك يمنحه شعورًا بالأمان، وهذا يدفعنا إلى الدعوة إلى أن يُلحَقَ بكُلِّ مُصنَّفٍ أو معجمٍ أو قاموسٍ أحادي اللغة مسردٌ ثنائي اللغة كما هو الحال في معجم DAFA الذي أنجزه الباحثون بمعهد ILT (Institut Levend Talen Voor).

غير أنَّ سرعة بلوغ النتائج في المعاجم والقواميس الثنائية تصطدم بالعوائق الآتية:

1- عائق إيجاد مقابلاتٍ دقيقةٍ، فمن الواضح أن هناك خصائص فيما يتصل بالمكافئات بين اللغات، سواءٌ أَتعلق الأمر بالمداخل أم بالسياقات أم بالمتلازمات أم بنقل مواقف المستعمل ووجهات نظره.

وقد أشار الباحث أندري كلاس André Clas (1996) إلى أن موضوع تطابق الوحدات المعجمية بين لغةٍ وأخرى يعرف نوعًا من الحركية وعدم الاستقرار، فما يُمَعجَم بلغةٍ ما يخضع للإنحاء في لغةٍ أخرى (عبد الرحيم، 2016).

2- عائق ورود التفسيرات والشروح بلغة المستعمل الأمّ، في حين أنّ المستعمل الأحادي اللغة يتوجّه إلى مثل هاته المتون للاطلاع على ما يبحث عنه من مكافئاتٍ في اللغة الأجنبية، ولا شكّ أن هذا الأمر يُيسّر مهمات المتعلمين الذين لا يتقنون اللغة الأجنبية، لذلك لا عجب في أنهم يفضلون اللجوء إلى هذه المتون "الثنائية اللغة"، غير أن المدرّسين يعبّرون عن مخاوفهم من أن يدفع ذلك المتعلمين إلى عبور معبر الترجمة دون الاكتراث لإتقان اللغة الأجنبية.

إنَّ المعاجم والقواميس الثنائية المستغنية عن إيراد سياقات مداخلها لا تسمح بإغناء الرصيد المعجمي لدى المتعلم، كما لا تحفزه على تحقيق الاستقلال بالاستغناء عن خدمات هذا النوع من المتون.

3- عائق "المتلازمات"؛ ذلك أن هذا النوع من المتون لا يقدّم إجاباتٍ عن إشكالاتٍ ترتبط بكيفيات تأليف الوحدات المعجمية ولا عن السياق الذي تندرج ضمنه ويصحّ استعمالها في نطاقه.

يبدو إذن أن من المفيد وضع الوحدات المعجمية في سياقاتها الجملية كما تبدو أهمية تزويد الملفوظات بمعلوماتٍ عن المتلازمات الممكنة التأليف. غير أنه لا يكفي أن نجرد كل المتلازمات المستعملة في اللغة العامة واللغات القطاعية، بل يلزم الحرص على تصنيفها دلاليًّا بُغية تيسير عمليات التلقين، أي تيسير إجراءات تخزين الرصيد المعجمي. وذلك ما عاينّاه بمطالعة مجهود الثعالبي النيسابوري في كتابه **ثمار القلوب**.

ونقترح ثلاثة معايير لتصنيف المتلازمات:

أ. معايير دلالية: تُجرَد بموجبها المتلازمات الوظيفية والعامة، كما هو الحال في:

ثمن البيع = Prix de vente

ثمن الشراء = Prix d'achat

ثمن التخفيض = Prix de solde

ثمن الربح = Prix de revient

ثمن التكلفة = Prix coutant

ثمن الموازنة = Prix d'equilibe

ثمن خاص = Prix Unique

ثمن المنتوج الفردي = Prix Unitaire

الثمن العادي = Prix courant

ب. معايير صرفية –تركيبية:

يمكن جرد المتلازمات بحسب أنماط تأليفاتها، في هيئة:

فعل + اسم

اسم + صفة

فعل + صفة ... إلخ

ج. معايير تداولية:

يمكننا بفضل الحاسوب استخراج قائمةٍ للمتوافقات (Concordances) تسمح بمعرفة السياق الذي يُستخدم فيه ملفوظٌ ما، وبذلك سنتوفّر على سياقٍ أعمّ للملفوظ مع عدم الاقتصار على الجملة أو العبارة الاصطلاحية التي وردت في هيئة وحدةٍ مصطلحيةٍ.

تشابكٌ مفهوميّ:

من المؤكد أن مفهوم "المتلازم اللفظي" (Collocation) تزاحمه مفاهيم أخرى تتقاطع معه من قريبٍ أو من بعيدٍ لعل أبرزها: "التعبير الاصطلاحي" (Expression idiomatique)، و"التعبير الاستعاري" (Expression métaphorique)، والتعبير الكنائي (Expression métony-mique)، والمثل السائر (Proverbe)، والتعبير المختص بفئةٍ معينةٍ (Le Jargon)، وهي ظواهر انتشرت في اللغات الطبيعية وتتعالق فيما بينها بالنظر إلى حاجتها إلى السياق بوصفه آلةً مساعدةً في استكشاف المعنى.

ويدلّ "التعبير الاصطلاحي" على معنًى لا يتحدد من ظاهر اللفظ، يحيل على معنًى مركبٍ لا يُستخلص من معاني الوحدات اللغوية المكونة له.

التكافؤ الاصطلاحيّ في ترجمة مصطلح (Collocation):

أفضى تأخّر اهتمام اللسانيين العرب بظاهرة التلازم اللفظي في دراسة الخصائص التركيبية والدلالية للغة العربية إلى تعدد المقابلات المكافئة للمفهوم الغربي.

❋ فمن الباحثين العرب من استند إلى الجذر "ر.ص.ف" لصوغ المُقابل.

- إذ استعمل الباحث أحمد مختار عمر، رحمة الله عليه، مصطلح "الرَّصْف" (عمر، 1998، ص74).

- واستعمل الباحث عبد القادر الفاسي الفهري مصطلح "الارتصاف" (الفاسي الفهري، 2007، ص46).

- ووظّفَ الباحث حازم مالك حسن مصطلح "تَراصُف" (لارسون، 2008).

❋ ومن الباحثين من استند إلى الجذر "ص. ح. ب" لإيجاد مكافئٍ للمفهوم:

- باستعمال مصطلح "المصاحبة" (أبو الفرج، 1966، ص111).

- أو "المُتصاحِبات" (حافظ، 2004، ص10).

- أو "المصاحبة اللفظية" (المعجم الموحد لمصطلحات اللسانيات، 2002، ص27).

- أو "التصاحب اللفظي" (أبو عودة، ص77).

- أو "التصاحُب المنتظم" (عمر، 1985، ص134).

- أو "المصاحبة المعجمية" (عبابنة والزعبي، 2005، ص89).

- أو "المصاحبة اللغوية" (الراجحي، 1981، ص121).

❋ ويفضِّل باحثون آخرون اللجوء إلى الجذر "ض.م.م" لصياغة المصطلحات الآتية:

- مصطلح "التضام" (حسان، 2006، ص21).

- أو مصطلح "تضام معجمي" (الفاسي الفهري، 2007، ص46).

❋ وممَّا يقربُ من هذا التوليد اقتراحٌ يستند إلى الجذر "ن. ظ. م" لصياغة مصطلحَي:

- "النظم" (العبود، 2007، ص154)،

- و"الانتظام" (بعلبكي، 1990، 98).

* ولجأت فئةٌ عريضةٌ من الباحثين إلى جذر "ل . ز . م" لتوليد مصطلحات:

- "التلازم" (نحلة، 2002، ص479).
- و"المتلازمات" (أبو العزم، 2006، ص39).
- و"المتلازمات اللفظية" (أدردور، 2006، ص30).
- و"التلازم اللفظي" (لارسون، 2007، ص233).
- و"تلازم الألفاظ" (بعلبكي، 1990، ص98).

وتكشِفُ المقابلات المتعددة المكافئة لمفهومٍ أجنبيٍّ واحدٍ عن تضاربِ مواقف الباحثين في اقتراح مكافئٍ مقيَّسٍ موحّدٍ، وذلك ناجمٌ بالأساس عن حداثة هذا الموضوع في الدرس اللساني الحديث. إنه تعدُّدٌ أقرَّته المصطلحية في توجّهاتها الحديثة خلافًا للمصطلحية المعيارية (المدرسة النمساوية)؛ غير أن من المحبَّذ تحديد فروقٍ دلاليةٍ بين كل مصطلحٍ وآخر كقيدٍ لقبول هذا التعدُّد واستساغته. وإن قيد "الاستعمال" يؤكِّد أن المصطلحات المصوغة بالاستناد إلى الجذر "ل. ز. م" هي أكثر المصطلحات تداوُلًا بين الباحثين، وهو ما دعانا إلى الانتصار لهذا المُكافئ على المكافئات الأخرى.

الخصائص العامَّة للمتلازمات اللفظيَّة:

إنَّ أشدَّ ما يَلفِت النظرَ في طبيعة المتلازمات داخل اللغات الإنسانية واللغة العربية بوجهٍ خاصٍّ ارتباطُها الوثيق بقيد "التوافُق" أو "التواضُع" كما هو حال الوضع المصطلحي؛ ذلك أنَّ تأليف عناصر "المتلازم" رهينٌ بالاتفاق بين مجموعةٍ من المتكلمين ومستعملي اللغة، لذلك جاز القولُ: "نؤومُ الضحى"، للمرأة الموسرة التي لا تستيقظ باكرًا لتوافر الخدم والحشم، بدلًا مِن "راقدة الضحى".

إنَّ قيد "الاتفاق" هو السبيل الوحيد المُساعد على فهم سبب وجود تأليفاتٍ بأعيانها بين وحدات اللغة وعدم إمكان تغييرها لا على المستوى النظمي (Syntagmatique): "وَقَعَ في حيص بيص"

لا "وَقعَ في بيص حيص"، ولا على المستوى الجدولي :(Paradigmatique) "وَقَعَ في حيص بيص" لا "سقطَ في حيص بيص" ولا "تعثَّرَ في حيص بيص"[1].

ومِمّا يُثبت أهمية مراعاة طبيعة تآلُف العناصر في "المتلازمات اللفظية" اختلافُ معاني مكوّنات هذه المتلازمات بين تركيبٍ وآخر، من ذلك: أنّ لفظة "خِفَّة" تكتسب دلالة "الطَّيْش" في مجال عوالم التحليل النفسي وعلم التربية، في حين تكتسب دلالة "الحِذق" في مجال الصناعات لاقترانها بدلالة "خِفَّة يد الصانع". وهذا يعني أنَّ الاقتران بين مُكَوِّنَيْ، أو مكوِّنات، المتلازمات اللفظية اتفاقيٌّ لا اعتباطيٌّ، وكلّما استبدَل المتكلم عنصرًا من عناصر المتلازمات، ولا سيّما المتلازمات الحرّة لا المسكوكة، أدَّى ذلك إلى اكتساب العنصر قيمةً دلاليةً مُغايرةً. غير أن هذا الاستبدال غير مسموحٍ به مطلقًا، داخل نسق لغةٍ ما، في التعابير الاصطلاحية "المسكوكة" التي لا تقبل المساس بنمطها التأليفي، من ذلك: عدم استساغة التصرّف في التعبير الاصطلاحي: "تُضرَب إليه أكباد الإبل" بقولنا: "تُضربُ إليه قلوبُ الإبل" أو "تُضربُ إليه أنفاسُ الإبل"، لسببٍ واحدٍ هو أنَّ اللغة العربية عاملتْ هذا النمط من التعابير مُعاملة "المَثَل"، فكما لا يُستساغ تغييرُ المَثَل: "الصيفَ ضيَّعتِ اللبَن"[2] بقولنا: "الشتاءَ ضيَّعتِ اللبَن"، لارتباط المَثَل بسياقٍ تاريخيٍّ، كذلك لا يُستساغُ التصرُّف في التعبير الاصطلاحي الذي درجَ المتكلّمون العرب على الحفاظ على تلازُم عناصره، كقيدٍ أساسيٍّ للإحالة على مرجعيته الثقافية. لكن، ما المقصود بدءًا بمصطلح "المتلازم اللفظي"؟

تعريف "المتلازم اللفظيّ":

يمكن صياغة تعريفٍ بسيطٍ لمفهوم "المتلازم اللفظي" على النحو الآتي: "تأليفٌ معجميٌّ يتميّز بشيوع التداوُل وإحالته على معنًى موحّدٍ بين أفراد المجتمع في لغةٍ معينةٍ، يتألّف من عنصرين فأكثر، ولا يسمح بالتصرّف على المستويين النظمي والجدولي"[3].

1 . معَ إمكان افتراض قَبول تأليفاتٍ جديدةٍ إذا أقرّها تداوُلٌ جديدٌ للغة.

2 . لارتباط المَثل بسياقٍ تاريخيٍّ يفيد رَفض امرأةٍ طلب زواج عجوزٍ هرمٍ ثريٍّ وقتَ الصيف، واضطرارها إلى التوجّه إليه في فصلٍ مغايرٍ طلبًا للمساعدة.

3 . تُنظر تعريفاتٌ مُغايرةٌ في: مقالات العدد الخامس من مجلة "الدراسات المعجمية" الصادرة سنة 2006؛ ومقال الباحث محمد حلمي هليّل، "الأسس النظرية لوضع معجم للمتلازمات اللفظية العربية"، الذي سيصدر ضمن الجزء الرابع من سلسلة "المعجمية العربية"، تنسيق: منتصر أمين عبد الرحيم، خالد اليعبودي، دار كنوز المعرفة، الأردن.

بنيات المتلازمات اللفظيَّة:

تبيّن من دراسة المتن الذي جمعه الثعالبي النيسابوري (ت. 429هـ)، وهو **ثمار القلوب في المضاف والمنسوب**، أن أبرز تأليفات المتلازمات هي:

- الاقتران بين المضاف والمضاف إليه، إذ ورد 1379 مرَّةً[1].
- غير أن ثمة اقتراناتٍ أخرى ثبتت كثرة تداولها في العربية، أجدرها بالذكر:
- الاقتران بين الصفة والموصوف[2].
- الاقتران بين جُزأي الاسم المركب[3].
- الاقتران بين اسمين متقابلين[4].

اللغة بنية واصطلاح:

تشتمل اللغة على وحداتٍ بنيويةٍ مثل المورفيمات والكلمات بمختلف تأليفاتها المتنوعة، وتشتمل كذلك على وحداتٍ اصطلاحيةٍ. وإذا كان من المُتيسّر لكل مطلعٍ على نظام اللغة معرفة الوحدات البنيوية، فإنه يصعُب إدراك أبعاد الوحدات الاصطلاحية؛ لأن العناصر البنيوية لا تسهم في رفع لبس ما تحيل عليه البنيات الاصطلاحية من حقائق ترتبط بتصورات الأفراد المتباينة بتباين المجتمعات.

وتزداد حدة الإشكال عند نقل التعابير الاصطلاحية من لغةٍ إلى أخرى، فقد يردد المتكلم بلغته الأصلية هذا النوع من التعابير دون أدنى حاجةٍ إلى إنعام النظر في سياقات نشأتها بالنظر إلى كثرة تداولها، في حين يحتاج متلقي هذا النوع من الأنماط اللغوية إلى استكشاف دلالاتها ودواعي استحضارها في الكلام مما يبين الحاجة إلى تدوينها داخل سياقاتها مع الاستفاضة في شرح مقاصدها

---

1 . أول ما دونه الثعالبي منها: "أهل الله"، إحالةً على قريش، وهو يحمل الرقم 1، وآخرها: "ينبوع الأحزان"، إحالةً على القِنْية، وهو يحمل الرقم 1232، على وفق إحصاء المحقق محمد أبو الفضل إبراهيم، والواقع أن عدد المتلازمات في هذا التصنيف يُناهز 1379 بمراعاة ما ورد منها ضمن المدخل الواحد (الثعالبي، 1985).

2 . من أمثلته في العربية المعاصرة: "الحلف الأطلسي"، و"الشرق الأوسط".

3 . من أمثلته في عربية الأسلاف: ""حضرموت"، و "بعلبكّ"، ومن أمثلته في العربية المعاصرة: "لا متناهٍ".

4 . من ذلك: "عَودًا على بَدءٍ".

والتحقق من مدى إمكان العثور عمّا يحايثها في اللغة الهدف. وهي حاجاتٌ تتّضح أكثر في محاولات نقلها من لغةٍ إلى أخرى. فما موارد المترجم لقهر هذه المعضلة؟

مصادر المترجم في الكشف عن "المتلازمات اللفظيَّة":

يتوفر المترجم على أربعة مصادر رئيسةٍ للكشف عن البنيات المتميزة بالتلازم الوثيق بين عناصرها هي:

- كفاية المترجم والمعجمي.
- كفاية أصحاب اللغة المروية عنهم.
- المدوَّن منها بمعاجم وقواميس أخرى.
- المدوَّنة.

ولا يمكن الاقتصار على مصدرٍ من هذه المصادر الأربعة دون آخر، فعلى الرغم من محورية المدوَّنة في الصناعة القاموسية الحديثة، فالواقع أنها لا تجدي في رصد أنواع المتلازمات باستبعاد خبرة المترجم أو المعجمي أو من رُوِيَت عنه اللغة. وكذلك الشأن فيما يتصل بكفاية المترجم أو مصنف المعجم فهي غير كافيةٍ بمنأًى عن خبرة أصحاب اللغة ولا سيما حين يتعلق الأمر بالمعاجم والقواميس الثنائية والمتعددة اللغات.

يجد متصفح المعاجم والقواميس صعوبةً كبيرةً في كشف مواضع المتلازمات اللفظية والتعابير الاصطلاحية بسبب اختلاف المصنفين في تحديد مفاتيح مداخلها، ولا يقتصر الأمر في ذلك على المعاجم والقواميس الأحادية، بل يمتدّ كذلك إلى الثنائية والمتعددة اللغات.

وتُبرِز ترجمة المتلازمات اللفظية التي تتصف بالمسكوكية، ومن ضمنها الاصطلاحات المسمِّية للمفاهيم، معضلةً أخرى تتجلى في استحالة نقلها من لغةٍ إلى أخرى مع الاحتفاظ بنهج الترجمة الحرفية؛ ذلك أن معظمها يستند في لغاتها الأصلية إلى الوسيلة المجازية في التوليد، ومن شأن النقل الحرفي أن يفضي إلى مقابلاتٍ تثير استغراب المتلقي في اللغة الأجنبية.

من ذلك: المتلازم اللفظي "عُمّال الله"[1]، والمقصود منه: المشتغلون بعبادة الله، والمجاهدون في سبيله، في حالة ترجمته بـ"Les travailleurs du dieu" للإحالة على مقصد التعبير العربي نفسه. ومن ذلك أيضًا: المتلازم اللفظي "سجنُ الله"[2]، والمقصود منه عند الأسلاف: "الحُمّى"، في حال ترجمته بـ"La prison du dieu" للإحالة على المعنى نفسه. والانزياح نفسه تثيره ترجمة بعض المصطلحات الغربية إلى اللغة العربية، من ذلك نقل المصطلح الإنجليزي (Pigeonhole) إلى العربية بـ"بيت حمامة" مع أنه يحيل في لغته الأصلية على حيّزٍ من أحياز صندوق البريد تُودَع عبره الرسائل. كل ذلك يبرز أهمية ذكر سياقات الوحدات اللغوية في كل لغةٍ من اللغات الطبيعية، فهل راعى "قاموس المعاني" هذا القيد؟

دراسة سياقات "ضرب" الواردة في قاموس المعاني (عربي-عربي) و(عربي-فرنسي):

يدلّ الفعل "ضَرَبَ" على معانٍ كثيرةٍ تتنوّع بتنوع السياقات التي يرد فيها، فمن معانيه:

1- أوقَعَ شيئًا على شيءٍ: {فَاضْرِبُواْ فَوْقَ الأَعْنَاقِ وَاضْرِبُواْ مِنْهُمْ كُلَّ بَنَانٍ} **(القرآن الكريم،** "سورة الأنفال"، الآية 12).

2- لَدَغَ: ضربتِ العقربُ زيدًا.

3- نَبَضَ: ضَرَبَ القلب بشدّةٍ.

4- اختلج: ضَرَب العِرْقُ.

5- اشتدّ الألم: ضَرَب الجُرحُ/ ضَرَب الضِّرسُ.

6- ابتُلِي: ضُرِبَ ببليةٍ.

7- أفسد: ضَرَبَ بين النَّاسِ.

8- خُولِط: ضُرِبَت الناقة بلونٍ غامقٍ.

---

1 . ورد التركيب في كتاب الثعالبي المذكور آنفًا، المدخل 23.

2 . ورد التركيب في كتاب الثعالبي، المدخل 37.

9- ذهب يطلب الرزق: {وَآخَرونَ يَضْرِبُونَ في الأَرْضِ يَبْتَغُونَ مِنْ فَضْلِ الله} (**القرآن الكريم،** "سورة المزمل"، الآية 20).

10- نهَضَ: ضربَ في سبيل الله.

11- أسْرَعَ: قال الشاعر المُسَيِّب:

فـإنَّ الـذي كُنـتُم تَحـذَرونْ أَتَتْنـا عُيـونٌ بِـهِ تَـضرِبُ

12- حَجَرَ: ضربَ القاضي على يده.

13- نَكَحَ: ضربَ الفحْلُ الناقة.

14- أقبَلَ: ضربَ الليلُ بأوراقه.

15- سَبَحَ: ضَربَ في الماء.

16- دقَّ: ضربَ الجرس.

17- خلط: ضربَ البيضَ بالدقيق.

18- قَشَّرَ: ضربَ الأرز.

19- غَلَبَ: ضربَ النوم على أذنه.

20- قتل: ضربَ السيّاف عنقه.

21- رقَنَ: ضربَ الكاتب على الآلة الكاتبة (ضرب على المطراف).

22- سكّ وصاغ: ضربَ الأمير السكة.

23- كَرَّرَ بعدد مرات العدد الآخر: ضربَ عددًا في آخر.

24- احتار: ضربَ أخماسًا لأسداسٍ.

25- منع: {فَضَرَبْنا عَلى آذانِهِم} (**القرآن الكريم،** "سورة الكهف"، الآية 11).

26- حاط: ضربَ عليه حصارًا.

27- توقف: {أَفَنَضْرِبُ عَنْكُمُ الذِّكْرَ صَفْحًا} (**القرآن الكريم،** "سورة الزخرف"، الآية 5).

28- نفَخَ: ضربَ في البوق.

29- ذكَرَ وبيَّنَ: {وَيَضْرِبُ اللهُ الأَمْثَالَ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُون} (**القرآن الكريم**، "سورة إبراهيم"، الآية 25).

30- شارَكَ: ضربَ في الأمر بسهمٍ.

ومما يُبرز قصور معاجمنا عن استحضار سياقات المداخل المعجمية ما أورده **قاموس المعاني** الإلكتروني من سياقاتٍ لمدخل جذر "ض.ر.ب"، فقد استخلصنا ثلاثين معنًى للفعل "ضَرَبَ" دون سائر مشتقاته واكتفينا بما ثبت تداوله بين المتكلمين، في حين يورد **قاموس المعاني** سبعة سياقاتٍ لمجموع تصرفات الجذر، كما يتبين من الملحق (1) المثبت في ملاحق البحث.

وإذا تابعنا سياقات هذا الجذر في **قاموس المعاني** الثنائي اللغة عربي- فرنسي المثبتة في الملحق (2) ضمن الملاحق، وقد اقتصرنا على ذكر عشرة شواهد من مجموع 241 شاهدًا، طالعنا قلة السياقات الواردة وتكررها في المعنى الواحد مع ضعف موثوقيتها؛ ذلك أن أغلبها مستخلصٌ من أفلامٍ مترجمةٍ، علمًا أن ترجمتها تمّت بصفةٍ اعتباطيةٍ وتطوعيةٍ من هواةٍ غير متمكّنينَ من قواعد الترجمة ومحترزاتها.

خاتمة:

خلاصة القول أن لا سبيل لبناء قاموسٍ يستوفي معاني المدخل القاموسي إلا بالاستناد إلى مدوَّنةٍ تمثل اللغة المستعملة المتداولة بين المتكلمين وجمهور أهل الاختصاص، مع استحضار سياقات الورود وإعطاء أكثر المعاني تواترًا الأولويةَ. وبالنظر إلى مشقة استيفاء هذه الأولويات، بإمكان الغيورين على الصناعة القاموسية أن يشرعوا ابتداءً في بناء قواميس أحادية اللغة تستوفي هذه العناصر قبل الانتقال إلى تصنيف قواميس ثنائية اللغة ومتعددة اللغات تسير على المنوال نفسه، لتلحقها بعدئذٍ قواميس متخصصةٌ في مجالات العلوم والفنون والتقنيات بعدما ثبت للعيان أن استكشاف أغوار المصطلح رهينٌ بمتابعة استعمالاته المتعددة ضمن سياقاتٍ متنوعةٍ.

ملاحق البحث:

- الملحق (1): أمثلةٌ سياقيةٌ للجذر "ضرب" كما وردت في **قاموس المعاني** الإلكتروني (عربي – عربي)

المثال	المصدر
1- الضاربين الْكَبْش يَبْرق بيضه ... ضرب المهجهج عَن حِيَاض الآبل	شعر
2- الطَّعْنُ شَغْشَغةٌ والضَّرْبُ هَيْقَعةٌ ... ضَرْبَ المُعَوِّل تحتَ الدِّيمة العَضَدا	شعر
3- الشعرُ ضربٌ من التصويرِ قد كَشَفَتْ ... منه القرائحُ عن شَتىَّ من الصُّوَرِ	شعر
4- المجدُ طعنٌ في النحورِ يمدهُ ...ضربٌ يقامُ لوقعِه صعر العدا	شعر
5- يَا أَيُّهَا النَّاسُ ضُرِبَ مَثَلٌ فَاسْتَمِعُوا لَهُ	قرآن كريم
6- إِذَا بَلَغَ الْغُلَامُ سَبْعَ سِنِينَ أُمِرَ بِالصَّلَاةِ، فَإِذَا بَلَغَ عَشْرًا ضُرِبَ عَلَيْهَا	حديث
7- إِذَا رَمَى، أَوْ ضَرَبَ أَحَدُكُمْ، فَلْيَجْتَنِبْ وَجْهَ أَخِيهِ	حديث

- **الملحق** (2):

المعاني –الترجمة السياقية: "ضرب" بالفرنسي في نصٍّ مترجمٍ عربيٍّ–فرنسيٍّ

- نشير بدايةً إلى أننا أثبتنا أخطاء الرقن وأخطاء اللغة على نحوٍ متعمّدٍ لكي تكونَ لدى المتلقي فكرةٌ عن قيمة هذا الإنجاز القاموسي.

نعم، في الواقع يا كارلوس بشكلٍ ما ضرب الناس أصلًا ليس جميلًا.

Et bien Carlos, dans certains milieux, taper sur les gens est assez mal considéré.

ترجمة الأفلام

نعم ، لكن يجب عليك ضرب المقبض على المحولة نفسها .

Oui, mais tu dois frapper le levier sur l›interrupteur lui - même.

ترجمة الأفلام

عندمل ضرب هذا الرجل ذهبت إلى المدرسة وأخبرتهم كم أبي قويًّا.

Après l’avoir vu cogner ce type ... je frimais devant mes copains.

ترجمة الأفلام

طالما ذلك المطلب هناك في مدننا ضرب المكسيك لن يفعل شيء لك.

Tant que la demande existe chez nous inutile de taper surle Mexique.

ترجمة الأفلام

أيتصلون بهاتفك قائلين: ثمة قطة عالقة فوق شجرة بوسط مدينة في طريقضرب التبانة؟

Un coup de fil , Chat coincé dans un arbre sur Voie lactée?

ترجمة الأفلام

ضرب ضابط زميل لك من الممكن أن يجلب العيون عليك وأنت بغنى عن ذلك.

Frapper un collègue peut attirer l›attention sur vous, chose qui n›est pas souhaitable.

ترجمة الأفلام

ضربة جيدة على الرأس كان عليك ضرب إيما بهذه القوة.

Joli coup sur la tête ! Fais pareil à Eema.

ترجمة الأفلام

لا يمكن للمؤسسة الأعلامية فعل أي شيء سوى ضرب مفاصلنا.

La FCC ne peut que nous taper sur les doigts.

ترجمة الأفلام

وفي طريقهم إلى مخفر الشرطة، زعم أن الشرطة مرت بشختشفيلي وابنه أمام الكنيسة، ممكنة إمكالافيشفيلي من ضرب غيا بشختشفيلي في حين كانت مجموعة من أتباعه تسب الاثنين وتشتمهما.

Sur le chemin du commissariat, les policiers auraient fait passer Pachkhatashvili et son fils près de l›église et laissé Mkalavishvili frapper Gia Pachkhatashvili, encouragé par ses partisans qui criaient des injures.

الأمم المتحدة

المراجع العربيَّة:

- أبو العزم، عبد الغني. "مفهوم المتلازمات وإشكالية الاشتغال المعجمي". **مجلة الدراسات المعجمية**. العدد الخامس، صص 33-46.
- أبو عودة، عودة خليل. **التطور الدلالي بين لغة الشعر ولغة القرآن**. ط1. الزرقاء-الأردن: مكتبة المنار، 1985.
- أبو الفرج، محمد أحمد. **المعاجم اللغوية في ضوء دراسات علم اللغة الحديث**. ط1. بيروت: دار النهضة العربية، 1966.
- أولمان، ستيفان. **دور الكلمة في اللغة**. ترجمة كمال بشر. القاهرة: مكتبة الشباب، (1992).
- بعلبكي، رمزي منير. **معجم المصطلحات اللغوية، إنجليزي - عربي**. ط1. بيروت: دار العلم للملايين، 1990.
- البناني. **حاشية البناني على جمع الجوامع**. الطبعة الحجرية على الرابط:

https://upload.wikimedia.org/wikisource/ar/d/de/.2019/10/13 :تاريخ الاطلاع

- الثعالبي، النيسابوري. **ثمار القلوب في المضاف والمنسوب**. تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم. ط1. القاهرة: دار المعارف، 1985.
- حافظ، الطاهر بن عبد السلام هاشم. **معجم الحافظ للمتصاحبات العربية**. ط1. بيروت: مكتبة لبنان ناشرون، 2004.
- حسان، تمام. **اللغة العربية معناها ومبناها**. ط5. القاهرة: عالم الكتب، 2006.
- الراجحي، عبده. "في علم اللغة والنقد الأدبي". **مجلة فصول**، المجلد الأول. العدد الثاني (1981)، صص 115-122.
- الشاطبي، أبو إسحاق. **الموافقات في أصول الشريعة**. تحقيق عبد الله دراز ومحمد عبد الله دراز. ط1. بيروت: دار الكتب العلمية، 2005.
- عبابنة، يحيى والزعبي، آمنة. **علم اللغة المعاصر**. الأردن: دار الكتاب الثقافي، 2005.
- عبد الرحيم، منتصر أمين. "الإنحاء بالمعجم التاريخي"، ضمن كتاب **المعجم التاريخي: رؤًى وتطلعات**. تنسيق منتصر أمين وخالد اليعبودي. مركز الملك عبد الله لخدمة اللغة العربية، 2016.
- العبود، جاسم محمد. **مصطلحات الدلالة العربية في ضوء علم اللغة الحديث**. ط1. بيروت: دار الكُتب العلمية، 2007.
- عمر، أحمد مختار. **صناعة المعجم الحديث**. ط1. القاهرة: عالم الكتب، 1998.
- عمر، أحمد مختار. **علم الدلالة**. ط5. القاهرة: عالم الكُتب، 2009.
- عمر، أحمد مختار. "المعجم والدلالة: نظرة في طرق شرح المعنى". **مجلة المعجمية**. العدد 12-13 (1997).
- عمر، أحمد مختار وآخرون. **معجم اللغة العربية المعاصرة**. ط1. القاهرة: عالم الكتب، 2008.

- الفاسي الفهري، عبد القادر. **معجم المصطلحات اللسانية**. ط1. بيروت: دار الكتاب الجديد المتحدة، 2009.

- القاسمي، علي. **علم المصطلح: أسسه النظرية وتطبيقاته العملية**. ط1. بيروت: مكتبة لبنان ناشرون، 2008.

-القاسمي، علي. **معجم الاستشهادات**. ط1. بيروت: ناشرون، 2001.

- لارسون، ملدريد. **الترجمة القائمة على المعنى: دليل التكافؤ بين اللغات**. ترجمة محسن حازم مالك. ط1. بغداد: بيت الحكمة، 2008.

- لارسون. ملدريد. **الترجمة والمعنى: دليل التكافؤ بين اللغات**. ترجمة محمد حلمي هليل. ط1. الكويت: مجلس النشر العلمي -جامعة الكويت، 2007.

- المبرّد، أبو العبّاس. **ما اتفق لفظه واختلف معناه من القرآن الكريم**. تحقيق الدكتور أحمد محمد سليمان أبو رعد. ط1. 1402/ 1989.

- مجمع اللغة العربية بالقاهرة. **المعجم الوسيط**. ط4. مصر، 2004.

- مكتب تنسيق التعريب. **المعجم الموحد لمصطلحات اللسانيات، إنجليزي-فرنسي-عربي**. المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، 2002.

- موسوي، كاظم فريح مولى. **الاقتباس والتضمين في نهج البلاغة: دراسة أسلوبية**. 2006. على الرابط:

https://www.haydarya.com/maktaba_moktasah/07/book_111/ektibas.pdf

تاريخ الاطلاع: 07/ 10/ 2019.

- نحلة، محمود أحمد. **آفاق جديدة في البحث اللغوي المعاصر**. مصر: دار المعارف الجامعية، 2002.

المراجع الأجنبيَّة:

- Bogaards, P., (1988), "A propos de l'usage du dictionnaire de la langue étrangère", in *Cahiers de lexicologie*, Vol 52, N° 1, pp. 131-152.

- Charaudeau, Patrick, Maingeuneau, Dominique (2002), *Dictionnaire d'analyse du discours*, Seuil, Paris.

- Durieux, (C), (1995), *Texte, conte-xte, hypertexte*, Cahier du ciel, n° paru 1994-1995.

- Heinz, Michaela (2002); "L'exemple lexicographique à fonction culturelle dans le Robert pour tous", in *Revue " ELA ": Etudes de linguistique appliquée*, n° 128, pp. 413-430.

- Laufer, B. & Melamed, L., (1994), "Monolingual, bilingual and bilingualised dictionaries: Which are more effective, for what and for whom?", in *Euralex* 1994 (Amsterdam), pp. 565-576.

- Le Blond, J. M., (1939), "La définition chez Aristote", in *Revue, Gregorianum*; Vol. 20, No. 3 (1939), pp. 351-380.

- Martin, R., (1989), "L'exemple lexicographique dans le dictionnaire monolingue", in *HSK*- 5-1, pp. 599-607.

- Sevenson, Bo., (1993), *Pratical Lexicography*, Translated by J, Sykes & K, Schofield, Oxford.

- Temmerman, Rita, Kerremans, Koen, Vandervoort, Veerle (2005), "La termontographie en contexte", in *Mots termes et contextes, Actes des septièmes journées scientifiques du Réseau lexicologie, Terminologie*, Traduction, Daniel Blampain, Philippe Thoiron and Marc van Campenhoudt, (Eds).

- Ullmann, Stephan (1951), *The principles of Semantics*, Glasgow, Oxford.

- .... (1952), *Précis de Sémantique Française*, Berne.

- .... (1962), *Semantics: An Introduction*, into.

دورُ التعبيراتِ المتعدِّدةِ المُفرَداتِ في تقليصِ الغُموضِ الدّلاليِّ وتجويدِ الترجمةِ الآليَّةِ

عزّالدين غازي
جامعة القاضي عياض مراكش –المغرب

"إنَّ معنى المفردة لا يتدخل في تأويل التعبيرات المسكوكة المتعددة المفردات؛ ذلك أنَّ هذا النوع من البنيات يحفظ عن ظهر قلبٍ، ويظهر أنَّ هذه الطريقة في الاكتساب اللغوي مهمةٌ جدًّا في اكتساب تركيب لغةٍ ما". موريس كروس، 1982، ص179

تقديم:

ممّا لا شك فيه أن إشكالية الغموض الدلالي شكلت قضيةً مركزيةً في الفكر اللغوي القديم والحديث على حدٍّ سواءٍ، وأُثيرت بشأنها نقاشاتٌ أَهَمَّت مختلف المعارف اللسانية في أبعادها الصرفية والنحوية والدلالية والتداولية والأسلوبية. وقد سعت مختلف الدراسات في هذا المجال إلى تحديد عناصرها وضبط تجلياتها، وذلك من خلال البحث عن الآليات المحددة لها داخل النسق النظري اللساني. إذ ظل السياق الأداة الرئيسة لمحاولة تجاوز اللبس والغموض الذي يلُفُّ المفردة داخل البناء التركيبي من جهةٍ، وعلى وفق منظومةٍ تدرجيةٍ تمتزج داخلها المستويات الصرفية والتركيبية والدلالية والتداولية من جهةٍ أخرى. غير أن التعتيم الدلالي الذي يكتنف التعبيرات المتعددة المفردات multi-word expressions (MWEs) (Rhazi A. and Boulaalam A., 2017; Rhazi.A., 2015)، بوصفها بنياتٍ غير تأليفيةٍ (non compositionnel) تحتل

داخلها العلاقة التركيبية الدلالية، أعاد طرح إشكالية اللبس الدلالي خارج دائرة البنية السياقية الداخلية، واستحضر التأويل التداولي الخارجي الذي يستلهم مضامين هذه التعبيرات من خلال الاستعمال الثقافي والأنثروبولوجي، والذي يحصل على الدلالة دون الاعتماد على المفردات المكونة للبنية التركيبية[1]، مركزًا في ذلك على البيئة الثقافية التي أنتجته في لغةٍ مُعينةٍ، وإذا ما أريد نقلها عبر الترجمة إلى لغاتٍ أخرى، استوجب الأمر إنجاز دراساتٍ مقارنةٍ (Conenna, 1995, p. 130) لهذه التعبيرات حتى تتسنى الاستفادة من طبيعتها الثقافية واستخراج دلالتها الحقيقية التي أوجدتها، ومن ثَمَّ إجراء ترجمةٍ ذات قيمةٍ عاليةٍ من حيث الجودة والأداء الثقافي الموازي للبنية المعجمية–التركيبية تؤدي إلى ترجمةٍ لسانيةٍ متداخلةٍ بين اللغات (المرجع نفسه، ص130). ومن هذا المنطلق، سنحاول في هذا البحث طرح إشكالية الغموض في علاقتها بالثقافي وبدرجة المسكوكية المسؤولة عن تحديد كل صنفٍ على حدةٍ من هذه البنيات المعجمية المتعددة المفردات والمتميزة بانفصال (discontinuité) وحداتها ومتوالياتها المعجمية –كما سنرى –واستحالة استبدالها في الآن نفسه كما رصدتها المعاجم المختصة (هليل، 1998، صص37–39)، وكذا رصد مكوناتها التداولية من خلال عملية التفاعل اللغوي والثقافي عبر أنظمة الترجمة التي تُعَدّ مجالًا خصبًا للاختبار والتجريب.

1. إشكاليَّة الغموض الدلاليّ وتحديد درجة المسكوكيَّة (Figement):

يقصد بالغموض الدلالي احتمال ملفوظٍ معينٍ لأكثر من تأويلٍ (Spilka, 1981, p. 332)، إذ تطرح هذه الظاهرة عائقًا أمام عملية فهم نصٍّ أو تركيبٍ معينٍ وتأويله، خلال عملية القراءة أو التحليل (Hoceini, Y., & Abbas, M., 2009, p. 89) أو المعالجة الآلية، وهذا يؤدي إلى ربط مدخلٍ معجميٍّ ما بأكثر من قيمةٍ وسميةٍ (Abbes, 2004, p. 51) دلاليةٍ. وقد أثار هذا المفهوم إشكالياتٍ متعددةً أُدرِجَت تحت عنواناتٍ مختلفةٍ، ارتبطت مُعظمها بظاهرتَي المشترك اللفظي والمشترك الدلالي، كما تعمقت الدراسات اللغوية القديمة والحديثة في معالجتهما، ضمن ثنائية الحقيقة والمجاز والانزياح الدلالي عمومًا، غير أن النظريات اللسانية المعاصرة اكتشفت أن الاشتراك الدلالي حالةٌ طبيعيةٌ في اللغة وليس انزياحًا أو عدولًا لغويًّا (الحباشة، 2015، ص37)

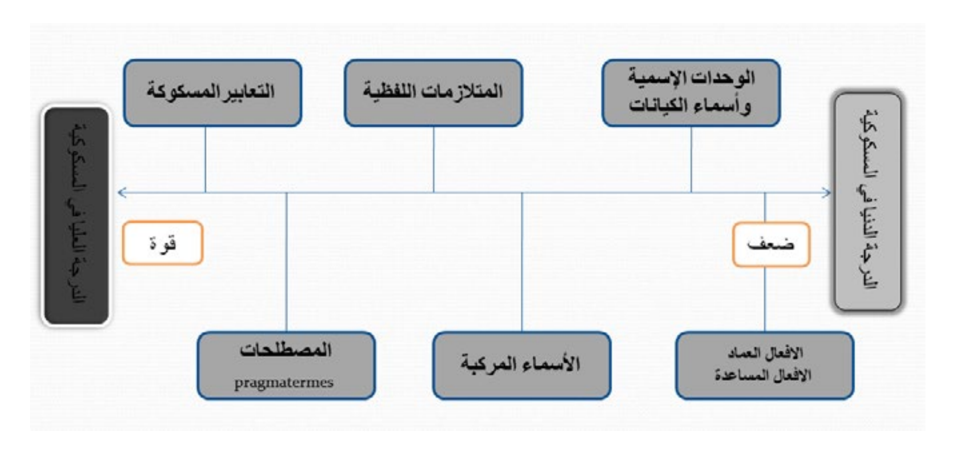
1 . ترتبط هذه التعبيرات بالمجال الدلالي أكثر من المجال التركيبي وأكثر مما هو مدونٌ في المعاجم والقواميس مهما كانت شاملةً ومحيطةً بالمداخل المعجمية؛ لبعدها الاستعمالي والتداولي أولًا، ولعلاقتها بمختلف العلوم البلاغية وبالدراسات النصِّيَّة ثانيًا.

يحتاج إلى مقاربةٍ علميةٍ في إطار مراجعةٍ هيكليةٍ لبنية المعجم، تعتمد تصنيفًا دقيقًا للمادَّة اللغوية بحسب الخصائص الصرف-تركيبية للمداخل المعجمية المُؤطِّرة لمستوياتها الدلالية على الرغم من تشابهها اللفظي البين. بيد أن مفهوم الغموض في علاقته بالتعبيرات المتعددة المفردات ضاعف من حجم هذه الإشكالية المركبة، وهذا يقود حتمًا إلى ضرورة تأطيره العلمي ضمن مجال درجة المسكوكية (degré de figement) (Mejri, 2005, pp. 183–196) الذي يحدد سُلّمية كل بنيةٍ من خلال السمة المميزة لكل نوعٍ منها، بوصفها بنياتٍ لغويةً صماء تحسب دلالتها انطلاقًا من مجموع عناصرها، وهي تكاد توازي نسبة التعابير العادية كما يُنتجها المتكلم الطبيعي في معظم اللغات، فماذا عن هذه الخاصية الصماء وذات الصبغة التركيبية والدلالية والتداولية؟ وما منطقة الظلال المفترضة في المتوالية المتعددة المفردات التي تشكل عبءًا على تعين المعنى وتحديده؟

لتقديم إجابةٍ واضحةٍ عن هذه الفرضيات، وُضِعت مقاييس ضابطةٌ لدرجة التحجر والتلازم والمسكوكية التي تخضع لها هذه التعابير وتتميز بها، إذ تنطلق بفحص مستوياتها المعجمية والدلالية والمورفو-تركيبية، كما سنبين لاحقًا، مع العلم أن هذا القياس يقوم أساسًا على تعيين المنطقة المعتمة (zone fixe) التي تنساب فيها العلاقة الدلالية، وتنجلي بصفةٍ خاصةٍ بين التحجر البعضي "الجزئي" الذي يترك حريةً في اختيار عناصر جديدةٍ تتألف مع البنية المتلازمة والتحجر الكلي "التام" الذي لا يترك مجالًا لإدماج أيّ عنصرٍ جديدٍ، وإلا فسيربك هذا العنصر "الجديد" الحساب الدلالي للتعبير المعني[1]. وتتميز المنطقة الثابتة بالمناطق الاسمية المختلفة التي تشتمل على عددٍ ثابتٍ من المفردات البسيطة على الرغم من قابليتها للتحويل الصرفي، إلا أنها تنصهر انصهارًا دلاليًّا مع عناصر أخرى يستحيل معه إجراء الحساب الدلالي نفسه خارج المنظومة الفعلية. ولذلك، فإن الاسم المركب هو الذي يمثل المنطقة الثابتة، وهي تتألف تارةً من عنصرٍ مشتقٍّ وآخر جامدٍ وتارةً أخرى من عنصرين جامدين (غازي، 1998، صص70–71). ويشير الشكل (1) إلى درجتَي المسكوكية والتحجر وهما: الدرجة الدنيا والدرجة العليا، إذ تقع بينهما مجموعةٌ من الوحدات الفعلية والاسمية والبنيات المركبة والمتلازمة والاصطلاحية والمسكوكة، تشكل مسارًا ينطلق من درجة التلازم الضعيف إلى درجة التلازم القوي:

---

1 . بسبب الخاصية الدلالية لبعض الجمل البسيطة والحرة، تصبح تعبيرًا مسكوكًا، كما في نظر جاك لابيل (غازي، 1998، ص80).



الشكل (1). درجتا المسكوكية الدنيا والعليا للتعبيرات المتعددة الكلمات

2. الخصائص اللسانيّة للتعبيرات المتعدِّدة الكلمات:

يبدو أن تحديد خصائص التعبيرات المتعددة المفردات، من خلال رصد جلّ الدراسات والأبحاث التي تناولتها في مختلف اللغات الطبيعية، يستند إلى ثلاثة مستوياتٍ لسانيةٍ يمكن إجمالها فيما يأتي (بولعلام وغازي، 2018):

أ. **المستوى المعجميّ**: ضعف أو استحالة استبدال أحد عناصر التعبير المتعدد المفردات بعنصرٍ آخر من الفصيلة المعجمية نفسها، وذلك في ارتباطٍ بدرجة المسكوكية.

ب. **المستوى الدلاليّ**: إن تأويل هذا المستوى لا يرجع إلى الكلمات المكونة للجزء المسكوك منها؛ لأنها لا ترتبط بالمعجم في حصر دلالتها المعبر عنها بصورتها المسكوكة (الحناش، 1991، صص31-32)، حيث إن التأويل الدلالي للتعبير لا يرتبط بالوظيفة التأليفية لمكوناته (Ruwet, 1983, p. 16)، بل تتجاوز فيه الكلمات معانيها الأصلية الدالة عليها في اللغة، وهي منعزلةٌ عن سياقها أو استعمالها في تراكيب للدلالة على معانٍ أخرى تكتسبها من طريق التركيب أو الاستعمال (أبو سعد، 1987، ص5)، فقولنا، مثلًا: أكل فلانٌ ربقه: مات، أو: انكسر فمه: انهزم، أو: رفع عقيرته: "شيءٌ جرى اتفاقًا، ولا معنى يصل بين الصوت والرِّجل المعقورة" (الجرجاني، 1991، ص398).

ج. **المستوى المورفو-تركيبيّ**: يُعَدّ التعبير متعدد المفردات حينما تتعذر استجابته للتغييرات المورفو-تركيبية على نحوٍ مُطّردٍ، كما هو شأن التعبير العادي بحسب الخطاطة الحملية (schéma prédicatif) التي ينتمي إليها توزيعًا وتحويلًا. فثبات الشكل (fixité de la forme) يعَدّ من

سماته المميزة (Danlos, 1986, p. 54)، ولذلك يصمد أمام التغييرات المورفولوجية من جنسٍ وعددٍ وزمنٍ واستبدال عائدٍ بآخر[1]، ولا يستجيب كذلك للتحويلات التركيبية الصغرى والكبرى من إضمارٍ وحذفٍ وتوسيمٍ وبناءٍ مقلوبٍ وغيرها (بولعلام، 2017، ص47).

ونشيرُ هنا إلى أن قضية الغموض داخل الأبنية العادية تُعالَج في إطار الخطاطات الحملية، بوصفها آليةً محددةً للعلاقات بين المحمول وموضوعاته، وذلك من خلال ربط المدخل المعجمي بسماته الصرفية والتركيبية والدلالية، أي إخضاعه لعملية الوسم اللساني (annotation) (Rha-zi, Aouini, Benali, 2017, p. 146)، غير أن التعبيرات المتعددة المفردات لا تستجيب في مجملها لمبدإ الحملية، بسبب طبيعة خصائصها اللاتأليفية وصبغتها الدلالية المعتمة، إذ تخضع عملية إنتاجها لكفايةٍ تداوليةٍ قائمةٍ على مفهوم الاستعمال والتداول الثقافي، كما ذكرنا آنفًا، مما حدا جلّ الدراسات اللغوية إلى عَدّ هذا النوع من التعبيرات مجرد بنياتٍ لغويةٍ استثنائيةٍ، ومن ثَمَّ عدم تخصيص حيزٍ لها داخل البنية العامة للمعجم[2]، على نحوٍ يبرز خصائصها وسماتها المميزة. ومن هذا المنطلق، انبرت النظريات اللسانية المعاصرة لِلتعريف بهذه الظاهرة اللغوية، ولا سيما ذات الارتباط بحقل المعالجة الآلية للغات الطبيعية، إذ تبينت صعوبة مقاربتها على وفق الأدوات الإجرائية المعتمدة بشأن التعابير العادية ذات الأساس التركيبي التأليفي والمضمون الدلالي الشفاف. ويمكن أن نشير في هذا الصدد إلى بعض النظريات المندرجة ضمن الأنحاء الترابطية (dépendance)، التي كان لها قصب السبق في وضع الأسس الإجرائية لصوغ الخوارزميات المُؤطِّرة للتعبيرات المتعددة

1 . لا يمكنُ التعبيرَ الآتيَ: ضربَ أخماسًا لأسداسٍ، أن يخضع لأيّ تحويلٍ صرفيٍّ أو حذفٍ أو زيادةٍ في التركيب أو دمج عنصرٍ دلاليٍّ-معجميٍّ جديدٍ، وإلاّ فقد التعبير قيمته الدلالية.

2 . دأبت التصنيفات القاموسية على اعتماد المداخلِ المعجمية البسيطة مداخل أساسيةً في المعجم، في حين أُقصيَت المداخل المركبة والمسكوكة التي تمثل نسبةً تفوق 40٪ من إنتاجية الكفاية المعجمية عند المتكلم الطبيعي.

المفردات، وذلك نحو نظرية المعجم-التركيبي (lexique-grammaire)[1] ونظرية معنى-نصّ (sens-texte)[2].

3. النظريّات اللسانيَّة وعمليّة تصنيف التعبيرات المتعدِّدة المفردات:

يتوزع الأساس النظري للسانيات المعاصرة بين توجهين أساسيين يندرجان على التوالي ضمن أنحاء المكونات والأنحاء الترابطية، وسنحاول مقاربة مسألة الغموض هذه المرتبطة بالتعبيرات المتعددة المفردات من خلال التركيز على الأساس اللساني الترابطي[3]، الذي أثبت قدرته على توصيف الموارد اللسانية، حيث تأكدت رصانته العلمية وقدرته التفاعلية مع مختلف النظريات التي تدخل ضمن الأساس العلمي لأنحاء المكونات (غازي ومهديوي وبولعلام، 2016، ص79)، وذلك من خلال اعتماده على منظورٍ يستهدف بناء معاجم شاملةٍ لمختلف الوحدات اللسانية بشقيها البسيط والمركب، في ارتباطٍ وثيق الصلة بالمعالجة الآلية للغات الطبيعية. وقد أثمرت هذه الأنحاء نتائج إيجابيةً تجلت أساسًا في مستوى الأعمال العلمية التي أَهمَّت مختلف اللغات الطبيعية المؤطرة ضمن نظرية المعجم-التركيبي المذكورة التي أرسى دعائمها النظرية زيلغ هاريس -Zel

1 . استمدت نظرية المعجم-التركيبي قوتها من مبادئ نحو زيليغ هاريس (1990)، وهي مبادئ تحويليةٌ قائمةٌ على المنحى الصوري-الرياضي والدلالي، حيث إن مكونات النظام اللغوي التي تخضع للقيود التوزيعية بينت أن المستوى الدلالي (التأويلي) لا يخضع تمامًا لضوابط التركيب إلا في حالاتٍ تصريفيةٍ ثانويةٍ، مما جعل نظرية المعجم-التركيبي تذهب إلى أن الجملة هي الوحدة الصغرى للدلالة، وأن التعبيرات المتعددة الكلمات متوالياتٌ وبنياتٌ صوريةٌ لنقل الخبر الدلالي الذي تحمله.

2 . نظرية معنى-نصّ وضعها إيغور ملتشوك وألان بولغير في المحترف المعجمي Observatoire de Linguistique Sens-Texte (OLST)، وهي ترتكز على مفاهيم نظريةٍ وتطبيقيةٍ يمكن اختبارها على جميع اللغات الطبيعية على وفق ستٍّ وخمسين وظيفةً معجميةً معيارًا وعاديةً. وقد ابتكر الرجلان قاموسًا للتعابير السياقية هو قاموسٌ للمتلازمات سمي بقاموس **DiCo** يشتغل بقوانين الفحص والإتمام والاستنباط المنطقي المستندة إلى قيمٍ معرفيةٍ ودلاليةٍ للمداخل المعجمية. وللمزيد، يُنظر: Melcuk, 1995.

3 . يمكن أن نسوق في هذا الشأن النظرية التأليفية القائمة على خصائص توزيعيةٍ لجداول المعجم-التركيبي ونظرية معنى-نصّ التي تسعى إلى بناء نموذجٍ لسانيٍّ، بوصفه جهازًا منطقيًّا يؤطر علاقة الانتقال من مستوًى دلاليٍّ إلى مستوًى صوتيٍّ عبر تمثيلاتٍ تركيبيةٍ ومورفولوجيةٍ.

lig Harris[1] وطورها منهجيًّا مورس كروس Maurice Gross[2] وفريقه العلمي بالمختبر الآلي والتوثيق اللساني بباريس، وترتكز هذه النظرية على مفهوم الحملية الذي يعود في أساسه إلى البنية الفعلية، التي أُجرِيَت من خلالها عمليةٌ تصنيفيةٌ (taxinomie) [3] للتراكيب اللغوية الأساسية، تؤطرها الأشكال الصورية التي حددت في البنيات الستِّ الآتية (غازي، 2009، صص108-109؛ وRhazi, 2015, p. 119):

1. ف س°؛
2. ف س°س1 ؛
3. ف س° س1 س2 ؛
4. ف س° س1 ح س2 ؛
5. ف س° ح س1؛
6. ف س° ح س1ح س2.

وهذه الوظيفة الحملية للفعل تختلف بحسب طبيعة البناء التركيبي، إذ يؤطر الفعل العادي الجمل العادية، في حين يؤطر الفعل المركب البنيات المسكوكة والمتلازمة. ويقصد بالفعل المركب

---

1 . زيلغ هاريس (1909-1992): عاش في الولايات المتحدة الامريكية، واشتغل على اللسانيات البنيوية وتحليل الخطاب. من ابرز مؤلفاته:1971 ,*Structures Mathématiques du Langage* و*A theory of language and Information*, 1991. أثر منهجه التوزيعي، الذي وضعه ل. بلومفيلد، في النظرية التوليدية التحويلية ونظرية المعجم التركيبي.

2 . طوَّر مختبر الأتوماتيك والتوثيق اللساني LADL بإشراف موريس كروس نظامًا آليًّا للمعالجة الآلية للغات الطبيعية بمرجعية المعجم-التركيبي، وكذلك بُنِيَت معاجم ديلا DELA الإلكترونية وجهزت في نظام إنتيكس INTEX الذي أصبح بيئةً لسانيةً للتطوير اللغوي وللمعالجة الآلية للنصوص وللتطبيقات المختلفة، وتطور فيما بعد مع منصَّتي نوج NooJ وأونيتيكس UNITEX.

3 . تقوم عملية تصنيف التعبيرات المتعددة الكلمات، بوصفها مداخل معجميةً مستقلةً بحسب نظرية المعجم التركيبي، على طريقتين اقترحهما موريس كروس، هما: طريقة إسناد رقم إلى كل صنفٍ من أصنافها التوزيعية والتصريفية مع مراعاة الفاصل الموجود بين العلامات، نحو: القيمة المُضافة العالية = ال/ قيمة/ ال/ مضافة/ ال/ عالية، أي إن البياض يمثل بعلامة (/)، ثم الطريقة الثانية طريقة المصفوفات القائمة على ثنائية السلب والإيجاب، وتقتضي تقسيم البنيات المتعددة المفردات إلى أصنافٍ تركيبيةٍ كما هي مؤطرةٌ في الأشكال الصورية الستة المذكورة في المتن. وللمزيد، يُنظر: الحناش، 1991؛ وغازي، 1996، صص72-73.

المنطقة المعتمة أو الثابتة في البنية المسكوكة، التي تشكل مصدر التعتيم والغموض. ولتوضيح ذلك، نورد الأمثلة الآتية (بولعلام وغازي، 2018):

التعبير المسكوك	البنية الصورية	المنطقة المعتمة	المعنى
نفر طائره	ف س°	نفر طائر	ارتبك
عض أنامله	ف س°س1	عض أنامل	ندم
أخذ بيده	ف س° ح س1	أخذ بيد	ساعد
قلب فلان سوادًا لبياض	ف س° س1 ح س2	قلب سوادا لبياض	غضب
ضربت عليهم الأرض بالأسداد	ف س° ح س1ح س2	ضربت الأرض بالأسداد	ضاقوا
سلمه ذقنه	ف س° س1 س2	سلم ذقن	استسلم

الجدول (1). التعبير المسكوك وبنيته الصورية ومنطقته المعتمة ثم معناه

إن تعرُّف المنطقة المعتمة بوصفها منطقة ظلالٍ ثابتة يشكل المدخل الرئيس لفك الالتباس في مستوى كل تعبيرٍ متعدد المفردات، وغالبًا ما تشمل هذه المنطقة الفعل وأحد مفعولاته المباشرة أو غير المباشرة، ويتحكم في تحديد دلالتها الاستعمال والتداول، بدلًا من الدلالات المعجمية للمفردات المكونة لها. وهذه الخصوصيات المميزة لهذا النوع من التعبيرات تقتضي إدماجها داخل المعجم بوصفها وحداتٍ مستقلةً دلاليًّا منطلقةً من الجملة بوصفها وحدةً معجميةً (غازي، 1996، صص80–81)، بُغية تيسير تعرُّف منطقتها المعتمة ومن ثَمَّ الحصول على معانيها مباشرةً.

وانسجامًا مع الأدوات العقلانية والإجرائية التي توفرها لسانيات المنصّات ذات الأساس اللساني الحاسوبي، مُيِّزَتْ أربعُ وحداتٍ لسانيةٍ ذريةٍ (Atomic Linguistic Units) حددها ماكس سلبرشتاين (Silberztein, 1995, p. 95)، ويمكن إجمالها فيما يأتي:

أ. **المورفيمات**: تشكل وحداتٍ لسانيةً تظهر في النصوص على شكل سوابق ولواحق ووسائط وجذورٍ، ولا تميزها بالضرورة فواصل بينها (separators)؛

ب. **المفردات البسيطة**: تُعَدّ وحداتٍ لسانيةً تظهر في النصوص كمتوالياتٍ من الحروف والفواصل؛

ج. **المفردات المركَّبة**: وحداتٌ لسانيةٌ ترد في النصوص على شكل حروفٍ وفواصل؛

د. التعابير غير المتَّصلة: تتشكل من متوالياتٍ غير متصلةٍ ترد في النصوص على شكل حروفٍ وفواصل.

وتنحصر التعبيرات المتعددة المفردات في الصنفين الأخيرين، إذ تضم زيادةً على التعابير المسكوكة المتلازمات والمفردات المركبة والوحدات الاسمية وأسماء الكيانات وبنيات الفعل العماد والبنيات المتعدية بحرف جرٍّ والمصطلحات (pragmatermes)، وتتفاوت درجة مسكوكيتها بحسب معيار الاتصال والانفصال بين الوحدات، إذ تصطف هذه الأصناف برمتها في مجموعتين رئيستين؛ تندرج الأولى ضمن التعبيرات المُمَعْجَمَة (lexicalisées)، وتنضوي الثانية تحت نمط التعبيرات التواردية-الاصطلاحية "المُمأسَسة" (institutionaliseés)، وقد تجاوزت بذلك الحدود الضابطة للمفردة في ذاتها وكذا في ارتباطها بغيرها، داخل المنظومة التركيبية والدلالية، حيث تتميز بخصائص يطبعها عدم التأليف والغموض الدلالي، مما يجعل منها كتلًا لغويةً صماء يصعب تحليلها وتوليدها طبيعيًّا وآليًّا على وفق القواعد المنظمة للبنيات اللغوية العادية، ويضاعف كذلك الإمكانات الإجرائية لتعرُّفها وتصنيفها وترجمتها آليًّا (Rhazi, 2015, pp. 112–121).

4. التعتيم الدلاليّ للتعبيرات المتعدِّدة المفردات وانعكاسها على الترجمة الآليّة:

إن إجراء عملية ترجمة التعبيرات المتعددة المفردات يطرح صعوباتٍ كثيرةً، بل يُعَدُّ مؤشرًا دالًّا على التباسها وارتفاع نسب غموضها المتضاعفة، ويشكل تحديًا حقيقيًّا لاكتساب لغةٍ أجنبيةٍ وتعلمها أو لبناء أنظمةٍ للترجمة الآلية (**Danlos**, 1988, p. 5)، حيث تتجاوز التقابلات بين المفردات للغتين المصدر والهدف ذات الصبغة الحرفية، التي ترتكز على معاجم المفردات في بنائها، وأصبحت مسألة التقابل (**equivalence**) مثار نقاشٍ في مستوى الإنتاج في الترجمة، وذلك في إطار التفاعل الترجمي بين اللغات الطبيعية بصيغه الثنائية والمتعددة اللغات (غازي، 2019)، إذ لم يعد الأمر يتعلق بتقابلٍ أحاديٍّ تحكمه العلاقات التقابلية بين المفردات والألفاظ والتعابير بين اللغتين المصدر والهدف فحسبُ، بل تجاوز ذلك إلى أصنافٍ متعددةٍ من التقابل ترتبط بطبيعة التعابير التي تُرادُ ترجمتها، وهذه الأنماط من التقابلات يمكن إجمالها فيما يأتي (**Sułkowska**, 2008, p. 198):

أ. التقابل المباشر: ويتسم بالترجمة الحرفية من خلال البحث عن المفردات والتعابير المماثلة في اللغة الهدف؛

ب. التقابل غير المباشر: ويتميز بالبحث عن الخصائص المورفو-تركيبية المميزة للغة الهدف خلال عملية الترجمة؛

ج. التقابل المسكوك: ويتعلق بالتعبيرات المتعددة المفردات، التي تستوجب معالجةً خاصةً بوصفها وحداتٍ لغويةً متراصةً تستوجب ترجمتها على نحوٍ كليٍّ من خلال الارتكاز على دلالتها الاستعمالية والتداولية.

وبناءً على ما سبق، يرتكز التقابل المسكوك على الدلالة الاستعمالية والثقافية التي لا تتحصل من مجموع دلالات العناصر المكونة للتعبير، وبذلك يُحَدَّد معنى التعبير المتعدد المفردات، ثم يُبحَث عن مقابله في اللغة الهدف، عبر ثلاثة إمكاناتٍ يمكن إجمالها فيما يأتي (بولعلام وغازي، 2018):

1.1 ترجمة تعبيرٍ مسكوكٍ من خلال البحث عن مقابلٍ مسكوكٍ في اللغة الهدف: ويمكن أن نستدل على ذلك من خلال أمثلةٍ في سياق إجراء عملية ترجمة التعبيرات العربية المتعددة الكلمات إلى اللغة الفرنسية[1]:

التعبير المسكوك العربيّ	المقابل المسكوك الفرنسيّ
وَضَعَ حِمْلَهُ	Débarrasser(se) de ses lourdes charges
يَسْبَحَ ضِدّ التيّارِ	nager contre le courant
يُفَتّتُ الأكبادَ	Causer de la douleur
وَضَعَ اللمَساتِ الأخِيرةَ	Mettre la main finale

الجدول (2). ترجمة التعبير المسكوك من العربية إلى الفرنسية من خلال البحث عن مقابلٍ مسكوك

ومن خلال الأمثلة السابقة، نلحظ أن إجراء عملية ترجمة التعبيرات المسكوكة بمقابلاتٍ مسكوكةٍ في اللغة الهدف، تتضمن في بعض الأحيان صنفًا من المقابلات تتكون من وحداتٍ معجميةٍ مماثلةٍ، وتحمل دلالةً مسكوكةً، نحو (Rhazi & Boulaalam, 2017, pp. 148-149):

- يسبح ضد التيار: Nager contre le courant،
- ذرف دموع التماسيح: Verser les larmes des crocodiles،

1 . ترجمنا بعض التعبيرات المتعددة الكلمات ذات الحمولة الثقافية من اللغة الإنجليزية إلى اللغة العربية. وللمزيد، يُنظر: Rhazi, 2015.

وهذا يندرج ضمن عملية المثاقفة والتفاعل بين اللغات والثقافات، التي تشكل الترجمة إحدى قنواتها الرئيسة، ويؤكد كذلك في حالة عدم وجود مقابلاتٍ مسكوكةٍ في اللغة الهدف تدل على الدلالة التداولية المطلوبة على الاختلاف والتنوع الثقافي.

1.2 **ترجمة تعبيرٍ مسكوكٍ بمفردةٍ في اللغة الهدف**: نحو (بولعلام وغازي، 2018):

التعبير المسكوك العربيّ	المفردة المقابلة بالفرنسيَّة
لَقِيَ حَتْفَهُ	Mourir
أَفَلَ نَجْمُهُ	Echouer
تَهَلَّلَ وَجْهُهُ	Réjouir

الجدول (3). ترجمة تعبيرٍ مسكوكٍ بمفردةٍ في اللغة الهدف

1.3 **ترجمة تعبيرٍ مسكوكٍ بتعبيرٍ عاديٍّ في اللغة الهدف**: كما في الجدول الآتي (المرجع نفسه):

التعبير المسكوك العربيّ	التعبير العاديُّ المقابل باللغة الفرنسيَّة
انْتَفَخَتْ أَوْداجُهُ	Se mettre en colère
مُكْرَهٌ أخوكَ لا بَطَلٌ	obéir par nécessité
عاشَ بَيْنَ قَوْسَيْنِ	Vivre dans une situation difficile

الجدول (4). ترجمة تعبيرٍ مسكوكٍ بتعبيرٍ عاديٍّ في اللغة الهدف

يتبين ممّا سبق أن ترجمة التعبيرات المتعددة المفردات تقتضي حتمًا بناء قواعد معطياتٍ شاملةٍ (المرجع نفسه) تتضمن مقابلاتٍ ثنائيةً أو متعددةً في مستوى اللغة الهدف، بحسب الإمكانات المطروحة على وفق الترتيب المحدد آنفًا، وهذه العملية ستمكن لا محالة من تجاوز الأعطاب والصعوبات التي تعرفها أنساق الترجمة، ولاسيما الترجمة الآلية.

5. دور المقاربة المختلطة اللسانيَّة-الإحصائيَّة في معالجة الغموض في الترجمة:

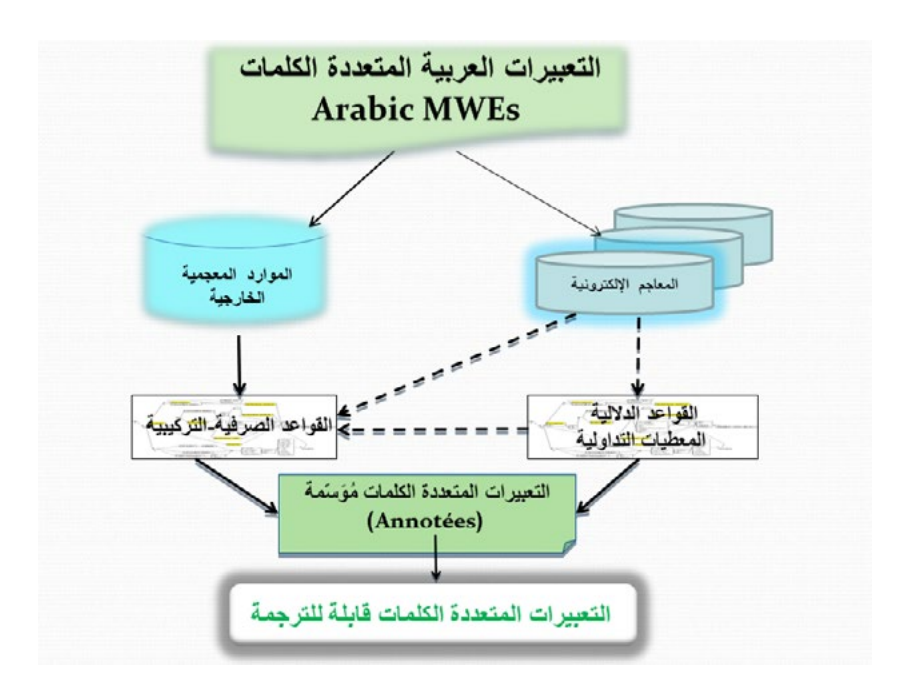
تخضع عملية الترجمة عمومًا لإجراءاتٍ محددةٍ، إذ يُقَطَّع النصّ في البداية إلى جملٍ، ثم إلى كلماتٍ، من أجل تيسير البحث عنها في المعجم المتضمن في النظام وتحليلها وتصنيفها آليًّا، ثم يحدد البرنامج الخصائص النحوية والمقابلات الممكنة في اللغة الهدف، والوظائف التركيبية لمختلف مكونات

الجملة كالفعل والفاعل والمفعول وغيرها وإرفاقها بقيمها الدلالية التي تخضع لها بعد التحويلات (Rhazi & Boulaalam, 2017, pp. 1-7). وفور إنجاز هذه الإجراءات يُشرَع في عملية النقل المعجمي بين اللغتين مع مراعاة السياق النصّيّ، ثم الترتيب المحلي للكلمات على وفق مستلزمات النقل التركيبي والمعجمي (بولعلام، 2017، ص287).

ونشير هنا إلى أن ترجمة التعبيرات المتعددة المفردات آليًّا لا يمكن أن تُجرى دون صوغ خوارزمياتٍ تمكن من تعرُّفها[1]. وهذه العملية ترتكز بالضرورة على تحديد مناطقها المعتمة (Laporte, 1988, p. 117)، ثم إخضاعها لعملية تقطيعٍ (segmentation) تتجاوز تقنية البياضات وعلامات الترقيم، بوصفها آليةً شكليةً أثبتت جدواها في التعابير العادية، واعتماد تقطيعٍ قائمٍ على مكونٍ دلاليٍّ ترابطيٍّ (chunking) يضم أحيانًا أكثر من مفردةٍ واحدةٍ، غير أن هذه المسألة تطرح صعوباتٍ في التعبيرات المنفصلة، واستطاعت بعض المنصّات اللسانية وضع خوارزمياتٍ خاصةٍ بها في إطار نسق الأنحاء المحلية. وقد أثبتت التجربة أن بعض أنظمة الترجمة الآلية تتعثر خلال عملية ترجمة التعبيرات المتعددة المفردات، وجوهر هذه الوضعية يشكك في الأساس النظري التي تقوم عليه، إذ تعتمد جلها على المقاربة الإحصائية التي أثبتت عدم نجاعتها، ويظل بذلك الأساس اللساني المحدد الرئيس إلى جانب التقنية الإحصائية في إنجاح عملية الترجمة الآلية التي لا تزال تتلمس الطريق نحو تحسين أنظمتها وترقية أدواتها من خلال الارتكاز على تصوراتٍ نظريةٍ ومنهجيةٍ ذات بعدٍ لسانيٍّ-إحصائيٍّ (approche hybride) (Rhazi & Boulaalam, 2017, p. 146) تدمج موارد لسانيةً خارجيةً (Constant, 2012, pp. 74-77) كلما تطلب الأمر ذلك. ويقدم الشكل الآتي الخطوات المتبعة في التصنيف والتوسيم والترجمة الآلية للتعبيرات باستخدام مقاربة منصَّة نوج NooJ ذات الأساس اللساني الهندسي:

---

1 . تعد الرسوم graphes وأوتومات الحالات النهائية أنحاءً محليةً grammaire locale بمنزلة خوارزميات التحليل والتوليد.



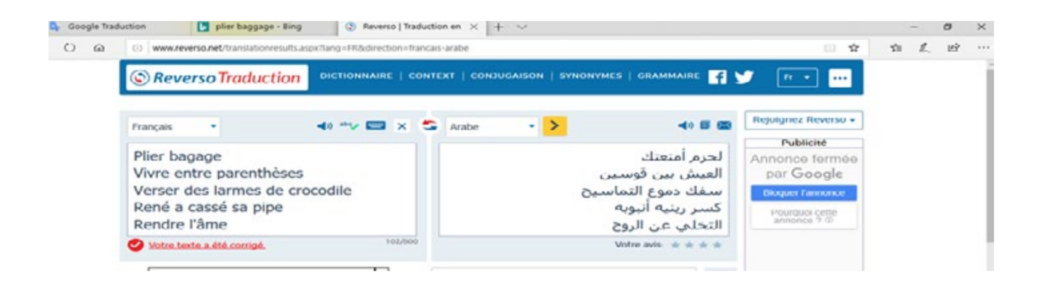
الشكل (2). المقاربة المختلطة لمعالجة التعبيرات العربية المتعددة الكلمات وترجمتها

وقد تبنينا هذه المقاربة الصورية لأنها تمثل قواعد الأنحاء المحلية والخوارزميات الضابطة لقواعد الترجمة المجهزة في المنصَّة، التي تستهدف إيجاد التكافؤ الصحيح عند ترجمة التعبيرات المتعددة الكلمات العربية إلى اللغة الفرنسية أو العكس كما في الشكل (6). وقد استخدمنا في المستوى التركيبي قواعد الترجمة، وفي المستوى الصرفي معاجم نوج الإلكترونية بوصفها موارد معجمية موسعةً، ممثلةً بمحولات الحالات المنتهية (les transducteurs à état finis). ونتوقع من هذه المقاربة التغلب على صعوبات الغموض الدلالي التي تعتري الترجمة الآلية. ولتبيان هذه المنهجية نورد تطبيقًا تجريبيًّا من خلال بعض أنظمة الترجمة الآلية التي اخترناها[1] في هذه الورقة مثل:

1 . نشير إلى أن اختيارنا لمنصّات غوغل للترجمة وروفرسو وسيستران ونوج اختيارٌ إجرائيٌّ صرفٌ، من أجل اختبار جودتها أولًا، ولاعتمادها على التشكيلة اللغوية التي تتضمن اللغة العربية ثانيًا، إذ إن هناك برمجياتٍ أخرى لا يتسع المقام لتبيان قصورها في ترجمة التعبيرات المتعددة الكلمات من اللغة العربية وإليها أو من اللغة الفرنسية وإليها أو من اللغة الإنجليزية وإليها.

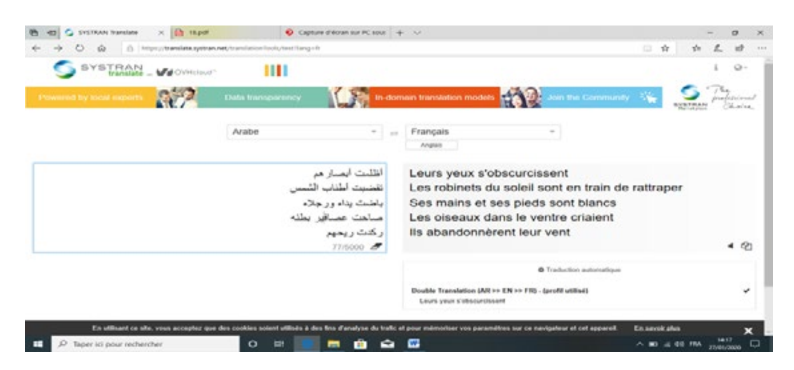
تجربة منصَّة روفيرسو Reverso Traduction للترجمة كما في الشكل الآتي:

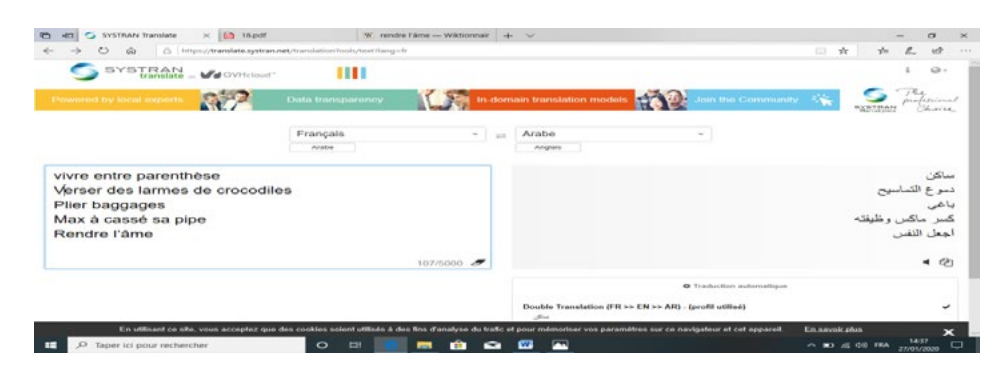




الشكلان (3) و(4). ترجمة روفيرسو **Reverso** لمجموعةٍ من التعبيرات المتعددة الكلمات من اللغة العربية إلى اللغة الفرنسية والعكس

تجربة منصَّة سيستران SYSTRAN Translate[1] للترجمة كما في الشكل الآتي:





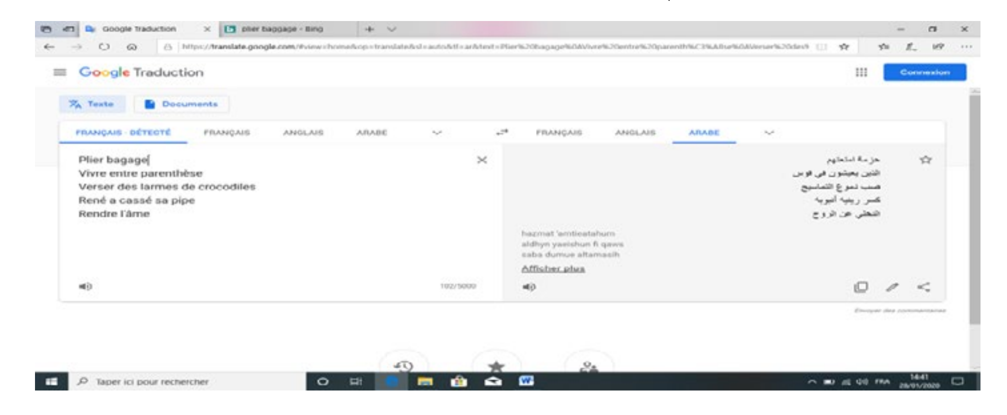
الشكلان (5) و(6). ترجمة سيستران SYSRAN لمجموعةٍ من التعبيرات المتعددة المفردات من اللغة العربية إلى اللغة الفرنسية والعكس

---

1 . يتميز هذا النظام بمجموعةٍ من الوظائف الذكية التي تساعد على الترجمة بمستوياتها المتنوعة، وهو مجهزٌ ببرمجياتٍ ملحقةٍ تُجَوِّد النصّ المترجم، مثل المدقق الإملائي والنحوي، والمحلل المعجمي. وللمزيد، يُنظر: www.systransoft.com.



تجربة منصَّة غوغل Google Translate للترجمة كما في الشكل الآتي (**Rhazi & Boulaalam,** 2017, **p.** 150):



الشكلان (7) و(8). ترجمة غوغل **Google** لمجموعةٍ من التعبيرات المتعددة المفردات من اللغة العربية إلى اللغة الفرنسية والعكس

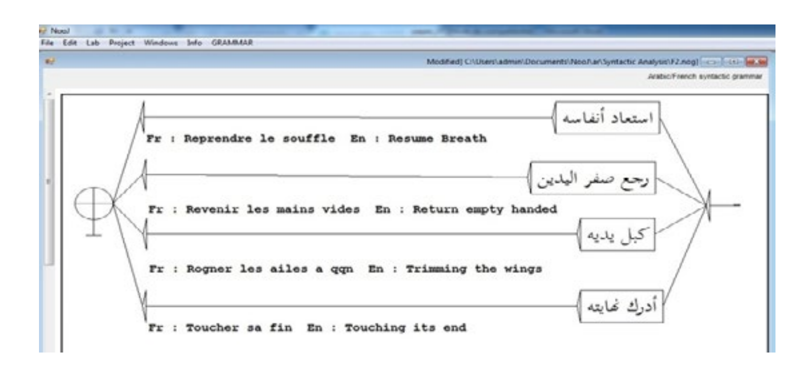
6. ملاحظاتٌ بشأن دقّة ترجمة التعبيرات المتعدّدة الكلمات:

يتبين من خلال تجارب المنصّات المختارة آنفًا في ترجمة التعبيرات المتعددة الكلمات من اللغة العربية إلى اللغة الفرنسية والعكس، أن أنظمة سيستران وروفيرسو وغوغل تعاني قصورًا كبيرًا في اقتراح مقابلاتٍ صحيحةٍ لترجمة تعبيراتٍ عربيةٍ متعددة الكلمات بحمولتها الثقافية والتداولية إلى الفرنسية والعكس صحيحٌ، عبر مقابلاتٍ مسكوكةٍ أو تعابير عاديةٍ أو كلماتٍ حاملةٍ للمعنى نفسه، مما يستلزم مراجعةً دقيقةً لبرنامجها على نحوٍ يراعي الخصائص والسمات المميزة للتعبيرات المتعددة المفردات، التي تمثل نسبةً توازي نسبة التعابير العادية في مستوى الرصيد اللغوي الطبيعي

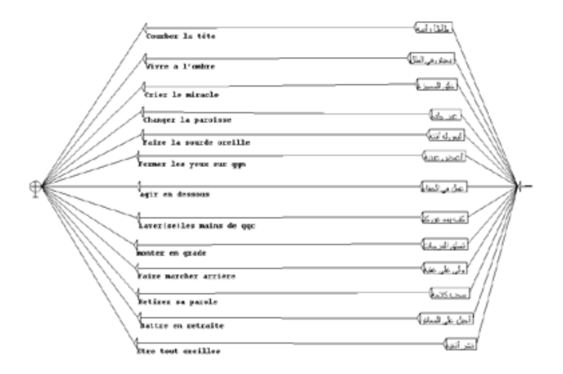
من جهةٍ، كما يستلزم بناء قواعد معطياتٍ معرفيةٍ موسعةٍ لهذا النوع من البنيات المسكوكة دلاليًّا من جهةٍ أخرى.

وفي هذا السياق، انبثقت موجةٌ من أنظمة الترجمة الآلية في سياق جيل لسانيات المنصّات، استطاعت إعادة النظر في مختلف الظواهر اللغوية على وفق توصيفٍ دقيقٍ وواقعيٍّ، وعلى وفق تقنيات المدوَّنات الشاملة والمعاجم الآلية التي تتضمن الوحدات اللسانية بشكليها البسيط والمركب والمتصل والمنفصل معًا، بتبني أسسٍ تعتمد تقنيات الوسم المحددة لمختلف الخصائص والسمات المميزة للوحدات اللسانية الذرية (Atomic Liguistic Unities) كما اقترحتها مقاربة منصَّة نوج NooJ[1] في الترجمة الآلية:

تجربة منصَّة نوج NooJ بوصفها آلةً للترجمة Machine Translation (Rhazi & Boulaalam, 2017, pp. 148-149):



1 . منصَّة نوج NooJ تُعنى بتطوير اللغات الطبيعية وتطبيقاتها الحاسوبية كالترجمة الآلية وتحليل النصوص والآراء والمشاعر، وهي مجهزةٌ بأدواتٍ لسانيةٍ تساعد على بناء الموارد اللسانية وتُجمّعُها كما تُبَنْيِنُها، وقادرةٌ على صورنة (formalisation) مدونةٍ ضخمةٍ في شتى الظواهر اللغوية: الإملائية والخطية والنحوية والصرفية (إعرابًا واشتقاقًا) والمداخل المعجمية البسيطة والمركبة بتعبيراتها المتعددة المفردات (المتصلة منها والمنفصلة)، زيادةً على قدرتها على صورنة البنيات الصرفية والتحويلات التركيبية بالتوسيمات (annotations) الدلالية التي تستجيب لأنحاء "نوج" الإلكترونية. وللمزيد: يُنظر: www.nooj-association.org.



الشكل (9). تقنية نوج NooJ للترجمة بواسطة إعداد الرسوم Graphs والأنحاء المحلية الخاصة بالتعبيرات المتعددة الكلمات

عمليَّة الكشف السياقيّ (concordance) بمنصَّة نوج NooJ (غازي، 2009، **صص**252–253**؛ و**Rhazi & Boulaalam, 2017, pp. 151–152**)**.

يوظف برنامج الكشف السياقي الآلي (concordance) في المنصَّة لإيجاد البنيات الصحيحة مورفو-تركيبيًّا ودلاليًّا في سياقاتها النصِّيَّة الأصلية وذلك للمطابقة والتحقق من النصوص، إذ يرتكز النظام الآلي مبدئيًّا على قاعدةٍ تشتمل على جميع التعبيرات المتعددة المفردات الموجودة في المنصَّة، فيبحث في نصوص المدونة المعالجة ليطابق النتائج التي توصل إليها بالتحليل مرفقةً بحزمةٍ من الأنحاء المحلية التي تساعد على إقامة هذا التطابق، ومقارنتها بالمعطيات الجديدة، مع تنظيم وفرز وتصدير النتائج بتقريرٍ إحصائيٍّ اعتمادًا على أرقامٍ دقيقةٍ عن البنيات المعالجة. ويُعَدُّ الكشاف السياقي (concordancier) أداةً تسمح بالكشف عن البنيات اللغوية، فيخصص لها نحوًا محليًّا معينًا يستطيع وصفها باستخراج المتواليات المناسبة من المدونة وذلك بتصنيفها وترجمتها كما يبين الشكل الآتي (بولعلام وغازي، 2018):

Reset Display: 5 characters / word forms before, and 5 after. Display: Matches Outputs

After	Seq.	Before
	Courber la tête/طاطا رأسه	
	Vivre a l'ombre/يعيش في الظل	
	Crier le miracle/خلق المعجزة	
	Changer la paroisse/غير جلده	
	Faire la sourde oreille/لبس له اذنه	
	Fermer les yeux sur qqn/اغمض عينيه	
	agir en dessous/عمل في الخفاء	
	monter en grade/تسلق الدرجات	
	Faire marcher arrière/ولى على عقبه	
	Retirer sa parole/سحب كلامه	
	Battre en retraite/احيل على المعاش	

الشكل (10). نتائج الترجمة كما تظهر من خلال الكشف السياقي لمنصَّة نوج **NooJ**

إنَّ التوصيف الدقيق لبناء الموارد اللسانية على وفق أسسٍ نظريةٍ وإجراءاتٍ منهجيةٍ قد يُمَكِّن من تجاوز جملةٍ من الصعوبات التي شكلت عائقًا حقيقيًّا أمام المعالجة الآلية للغات الطبيعية، وتؤكد هذا المنحى منصَّة نوج التي أسست للسانيات الجيل الرابع وهي لسانيات جيل المنصّات ذات الأساس الهندسي الذي يجمع بين الإحصائي واللساني، وبين الأنحاء القائمة على المكونات والترابط معًا، والذي يكفل إدماج خصوصيات مجموعةٍ من اللغات الطبيعية، وهذا ما يمهد لبناء قواعد إلكترونيةٍ جديدةٍ في الترجمة الآلية، منها تجهيز منصّات وبيئات الترجمة الآلية بالمعاجم الإلكترونية الموسعة الخاصة بالتعبيرات المتعددة الكلمات بجميع أصنافها وبنياتها.

7. تقييم نتائج البحث من خلال اختبار منصّات الترجمة الآليّة في تقليص الغموض:

لعل مسألة الغموض الدلالي، التي حاولنا الإحاطة بها في هذه الورقة والتي هي ناجمةٌ عن ترجمة التعبيرات المتعددة المفردات من العربية إلى الفرنسية ومن الفرنسية إلى العربية كما لحظنا في المنصّات المختارة آنفًا للاختبار والتجربة، تحددها الطبيعة الصماء لهذه البنيات، التي تتقلص كلما اعتمدت المنهجية الإحصائية-اللسانية في بناء واستثمار الموارد الخارجية كقواعد معطياتٍ شاملةٍ وقائمةٍ على الملامح اللسانية والثقافية، وذلك بتصنيفٍ دقيقٍ لها على وفق الطرائق التي ذكرناها وشرحناها

بنماذج تطبيقيةٍ من حيث إنجازية وجودة وظائف[1] منصَّة نوج NooJ في ترقية تطبيقات الترجمة لما لها من أهميةٍ في (Rhazi & Boulaalam, 2017, pp. 153–154):

أ. **تطوير التطبيقات لمعالجة اللغة** صرفيًّا وتركيبيًّا ودلاليًّا وتحليل المدونات للمختصين في الترجمة الآلية في إطارٍ متعدد المعالجات (multi–agent).

ب. **استغلال أدوات المعالجة الآليَّة للُّغة** مثل نظام إدارة البيانات ولغة البرمجة المفتوحة المصدر، التي تقدم إمكان معالجة المدوَّنات المعجمية المتصلة أو المنفصلة أو المتعددة المفردات بطرائق البحث والاختبار ودمج الموارد الخارجية كلما تطلب الأمر ذلك، مع إمكان التحقق من البيانات المستخرجة لضمان جودتها بتصحيحها إذا لزم الأمر، وهذا ما يتطلب صورنةً مكثفةً للغة.

ج. **تحديد المناطق الثابتة لهذه التعبيرات،** ثم إخضاعها لعملية تقطيعٍ تتجاوز تقنية البياضات والعلامات، بوصفها آليةً شكليةً أثبتت جدواها للتعابير الحرة والبسيطة، وذلك باعتماد تقطيعٍ قائمٍ على مكونٍ دلاليٍّ ترابطيٍّ (chunking) يضم تارةً أكثر من مفردةٍ، غير أن هذه المسألة تطرح صعوباتٍ للتعبيرات المنفصلة (المرجع نفسه).

د. **اعتماد منصَّة نوج NooJ خوارزمياتٍ خاصَّةً** بالأنحاء المحلية، تصاغ يدويًّا وتمثل الكترونيًّا بالرسوم والمحولات.

وانسجامًا مع الأدوات الإجرائية التي توفرها لسانيات المنصّات ذات الأساس الهندسي اللساني–الحاسوبي، كما مع مقاربة منصَّة نوج، مُيِّزَتْ أربع وحداتٍ لسانيةٍ ذريةٍ متصلةٍ وغير متصلةٍ، هي: المورفيمات، والمفردات البسيطة، والمفردات المركبة، والتعابير غير المتصلة التي تتشكل من متوالياتٍ غير متصلةٍ ترد في النصوص على شكل حروفٍ وفواصل، ويضم الصنفان الأخيران، زيادةً على التعابير المسكوكة، المتلازمات والمفردات المركبة والوحدات الاسمية وبنيات الفعل العماد والبنيات المتعدية بحرف جرٍّ والمصطلحات، وتتفاوت درجة مسكوكيتها بحسب معيار الاتصال والانفصال. وقد لاحظنا كذلك أن التعبيرات المتعددة المفردات تندرج ضمن

---

1 . تتميز منصَّة نوج بوظائف متطورةٍ مثل إنشاء المعجم بقواعده الإعرابية والاشتقاقية والقواعد الصرفية وإنشاء النصّ بتحليله اللغوي، وتصدير كل التوسيمات (annotations) النحوية والدلالية، والبحث عن المفردة وتطبيق القواعد النحوية على شكل نصٍّ، ثم التحليل الإحصائي للنصّ مع الكشف السياقي وجداول التوافق والفهرسة وتقسيم النصّ إلى وحداتٍ.

صنفين رئيسين هما التعابير المُمَعْجَمَة، والتعابير التواردية-الاصطلاحية "المُمَأسَسَة"، وقد تجاوزت بذلك حدود المفردة في ذاتها وكذا في ارتباطها بغيرها داخل المنظومة التركيبية والدلالية.

8. خلاصات:

إن بناء نظامٍ للترجمة ثنائيٍّ أو ثلاثيٍّ أو حتى متعدد اللغات، يقتضي الاعتماد على مجموعةٍ من الإجراءات المنهجية يتمثل أولها في تبني المنهج الإحصائي-اللساني، وذلك باستغلال الأساس النظري الوصفي للغات الطبيعية المتمثل في نحو المكونات والنحو الترابطي، وباعتماد مدوَّنةٍ لسانيةٍ شاملةٍ لجميع بيانات التعبيرات المتعددة المفردات بخصائصها الدلالية والمعجمية والمورفو-تركيبية، تمثل الجملة فيها الوحدة الأساس في عملية الترجمة كما في نظام نوج NooJ، للتعامل مع قاعدة معطياتٍ في لغاتٍ أجنبيةٍ مع تبني سننٍ (code) كطريقةٍ موحدةٍ في جميع اللغات، وبناء مدققٍ إملائيٍّ للنصوص غير المسكوكة حتى يتسنى للبرنامج تعرُّف النصوص التي توجد فيها التعبيرات المتعددة الكلمات، زيادةً على مراعاة الأنساق الثقافية بأبعادها التفاعلية المنتجة لهذه البنيات التي تساعد على فهمٍ سليمٍ وطبيعيٍّ للغةٍ ما ونقل محتواها الثقافي والحضاري إلى لغاتٍ وثقافاتٍ أخرى، وهذا ما يستلزم الاعتماد على الموارد الخارجية، مما يضاعف الإمكانات الإجرائية لمعالجتها وتصنيفها وترجمتها آليًّا.

المراجع العربيّة:

- أبو سعد، أحمد. **معجم التراكيب والعبارات الاصطلاحية العربية القديم منها والمولد**. ط1. بيروت: دار العلم للملايين، 1987.
- بولعلام، علي. **التعابير المسكوكة والترجمة: دراسةٌ معجميةٌ دلاليةٌ - بناء معجمٍ آليٍّ ثنائي اللغة عربيّ- فرنسيّ**. أطروحةٌ لنيل دكتوراه الدولة في اللسانيات العربية، 2017.
- بولعلام، علي، وغازي، عزالدين. "التعابير المتعددة المفردات وتدبير ظاهرة الالتباس الدلالي". المؤتمر الدولي حول الترجمة وتدبير الاختلاف، في يومَي 4 و5 أبريل 2018.
- الجرجاني، عبد القاهر. **أسرار البلاغة**. تحقيق محمود محمد شاكر. ط1. القاهرة: مطبعة المدني، 1412هـ/ 1991م.
- الحباشة، صابر. **المشترك الدلالي في اللغة العربية: مقاربةٌ عرفانيةٌ معجمية**. ط1. بيروت: دار الكتاب الجديد المتحدة، 2015.
- الحناش، محمد. "ملاحظاتٌ حول التعابير المسكوكة في اللغة العربية". **مجلة التواصل اللساني**. المجلد الثالث. العدد الأول (1991).
- غازي، عزالدين. **بناء المعجم الآلي للغة العربية: معالجة التعبيرات المتلازمة**. أطروحةٌ لنيل الدكتوراه، كلية الآداب عين الشق، الدار البيضاء 2009.
- غازي، عزالدين. **دروسٌ في الترجمة**. مراكش: كلية الآداب، 2019.
- غازي، عزالدين. "دور التعابير المسكوكة في الترجمة الآلية". **مجلة ترجمان**. المجلد 7. العدد 1 (1998).
- غازي، عزالدين. "رهانات نظرية حاسوب-لسانية في بناء معجمٍ آليٍّ للتعابير المسكوكة". **مجلة الدراسات المعجمية**. العدد السادس (2007).
- غازي، عزالدين، ومهديوي، عمر، وبولعلام، علي. "مشروع إعداد موارد لسانيةٍ للغة العربية من خلال منصة نوج**NooJ** ". وقائع المؤتمر الدولي الأول بالكلية المتعددة التخصصات بالرشيدية – المغرب، 29 – 30 –2016.
- هليل، محمد حلمي. "نحو وضع معجمٍ ثنائيٍّ إنجليزيّ-عربيّ للترجمة". **مجلة ترجمان**. المجلد 7. العدد 1 (1998).

المراجع الأجنبيّة:

- Abbes, Ramzi (2004). *La conception et la réalisation d'un concordancier électronique pour l'arabe* (Doctoral dissertation, Thèse de Doctorat, Institut national des sciences appliquées de Lyon, Lyon, France).
- Conenna, M. (1995). "les expressions figées en français et en Italien: problèmes lexico-syntaxiques de traductions", in *Contrastes* N°10.

- Constant, M. (2012). *Mettre les expressions multi-mots au cœur de l'analyse automatique de textes: sur l'exploitation des ressources symbolique externes*, thèse de l'université Paris Est 2012.

- Danlos, Laurence (1986). "la morpho-syntaxe des expressions figées". in *Langages*, n°.63. formes syntaxiques et prédicats sémantiques. (par :M.Gross).

- Danlos, Laurence (1988). "Présentation: lexique-grammaire des expressions figées". In *Langages*, 23e année, n°90.

- Hoceini, Y., & Abbas, M. (2009, May). "Méthodologie Multicritère de Désambiguïsation Morphosyntaxique de la langue Arabe". In 3rd International Conference on Arabic Language Processing, CITALA'09.

- Laporte, Éric (1988). "Reconnaissance des expressions figées lors de l'analyse automatique". In *Langages*, 23e année, n°90.

- Mejri, Salah (2005). "figement absolu ou relatif: la notion de degrés de figement", in *Revue des linguistes de l'université de Paris ouest Nanterre la Defence*.

- Melcuk, Igor (1995). *Introduction à la lexicologie explicative et combinatoire*, Edition Duculot.

- Merella Connena (1995). "les expressions figées en français et en Italien : problèmes lexico-syntaxiques de traductions", in *Contrastes*, N°10. 95.

- Rhazi. A. (2015). "Morpho-Syntactical based recognition of Arabic MWUs with NooJ Formalizing Natural languages", NooJ Proceedings 2014, Cambridge Scholars Publishing 2015, pp.112.121-

- Rhazi A., Aouini, .M, Benali, Hayet (2017). "Translating Arabic Passive Sentences into English UsingNooJ", *International Journal of Information Technology and Language Studies* IJITLS,V1,N2.p.17-. http://journals.stu.ca/ijitls.

- Rhazi, A., and Boulaalam, A. (2017). "Corpus based Extraction and Translation of Arabic MWEs", NooJ Proceedings 2017, Springer CCIS, pp.143155-.

- Ruwet, Nicolas (1983). "Du bon usage des expressions idiomatiques dans l‹argumentation en syntaxe générative", *revue québécoise de linguistique*, vol-13,n°1.

- Silberztein, Max (2015). *La formalisation des langues: l'approche NooJ*, Edition: ISTE 2015.

- Spilka, I. (1981). "Ambiguïté et traduction", *Meta: Journal des traducteurs/Meta: Translators' Journal*, 26 (4).

– Sulkowska, Monika (2008). *Expressions figées dans une perspective multilingue: problèmes d'équivalence et de traduction*. Neophilologica.

الجلسةُ السابعة

الترجمةُ وإشكالاتُ الانتِحالِ وحقوق المِلكيَّةِ الفكريَّة

- حقوقُ المِلكيَّةِ الفكريَّةِ في مجالِ الترجمة. جمال شحيّد.
- ثُلاثيَّةُ الترجمةِ: مُعوِّقاتُها والتشريعاتُ المَنوطةُ بها. رانية غانم.

حقوقُ المِلكيَّةِ الفكريَّةِ في مجالِ الترجمة

جمال شحيّد

أستاذ الأدب الفرنسيّ والنقد والترجمة في جامعة دمشق

"رغم جحافل الشر والتتفيه والتعمية، تبقى لكل مهنةٍ أخلاقياتها (éthique)؛ إن هزلت أو ماتت، فعلى الأرض السلام. وتتمثل أخلاقيات الترجمة أولًا في الأمانة تجاه النصّ الأصلي المزمع ترجمته؛ أي باعتباره مِلكًا لمؤلفه لا يجوز التصرّف فيه كالإضافة والبتر والتحريف والحذف والتصحيح والتلطيف" (شحيّد، 2010، ص9).

والمقصود بحقوق المؤلف والمترجم والفنان أنها حقوقٌ خاصةٌ بملكية أعمالٍ فكريةٍ. وهي لا تتعلق بأجورٍ ماديةٍ ينالها هذا المؤلف أو المترجم فحسبُ، بل تنظّم أيضًا إجراءات هذه الملكية. وهذه الحقوق شخصيةٌ؛ لأن العمل الأدبي أو الفني عملٌ نابعٌ من شخصية الكاتب أو المترجم، وهو مِن ثَمَّ جزءٌ منه، ويستحق الحماية. ترتبط إذن حقوق المؤلف والمترجم والفنان بعملٍ منجزٍ ممهورٍ باسم صانعه (نصٍّ أدبيٍّ، تلحينٍ موسيقيٍّ، عملٍ مسرحيٍّ أو سينمائيٍّ، برمجياتٍ معلوماتيةٍ، ...). وهذا العمل عملٌ إبداعيٌّ وفكريٌّ ذو شكلٍ معينٍ (نصٌّ، مدوَّنةٌ موسيقيةٌ، لوحةٌ فنيةٌ أو تمثالٌ، ...) يجب أن يكون أصيلًا وممهورًا بشخصية صانعه أو صانعيه، فيكون عملًا فرديًّا (كأن نقول إن كتاب **الأمير الصغير** هو من صنع أنطوان دي سانت أكزوبيري) أو يكون عملًا مشتركًا (كما في برامج الكومبيوتر). وتمنح حقوق الملكية الفكرية صاحبَها أو أصحابَها امتيازاتٍ معيّنةً: ماديةً ومعنويةً (أجورًا ماليةً، تمثيلًا رسميًّا، توقيع كتابٍ، ...)، وهي نوعٌ من الاعتراف بأبوة العمل الأدبي وحصرها بشخصٍ محددٍ أو بمجموعةٍ من الأشخاص. وتطبّق هذه الحماية خلال مدّةٍ معيّنةٍ

حظيت بجدلٍ كبيرٍ في التاريخ وارتبطت بعمر صانعها وبالسنوات الخمسين التي تلي وفاتَه، ثم تصبح ملكيةً جماعيةً مُتاحَةً للجميع (Marino, 2016).

1. نشأة حقوق الملكيّة الترجميّة:

ظهرت في العصر الحديث، وإن على نحوٍ مشوّشٍ في البداية، لاندماجها في حقوق التأليف وبراءات الاختراع. وانطلقت من إنكلترا عام 1624، مع (Statute of Monopolies) "حول براءات الاختراع"، ثم عام 1710 مع (Statute of Anne) التي أطلقت مقولة الـ(copyright) بشأن الأعمال الأدبية وحدّدتها زمنيًّا بأربع عشرة سنةً قابلةً للتجديد مرةً واحدةً، إن كان المؤلف على قيد الحياة. ولأن الكتّاب الذين يعيشون من مردود كتبهم كانوا نادرين جدًّا في القرن الثامن عشر، ما عدا الحاصلين على منحٍ من الدولة، أطلقت الثورة الفرنسية نصَّينِ حمائيَّينِ عامَي 1791 و1793، ولا سيما أن الناشرين كانوا يرتهنون الكتّاب ويعطونهم مستَحَقّاتٍ بخسةً. ومن هنا انطلقت مقولة التنويريين "يجب سحق الخسيس" (écraser l'infâme). فصبّ فولتير مثلًا صواعقه على رأس الناشر جان فريرون J. Fréron، قال: "كنتُ غارقًا في الذل والعار وأنا أغادر القرصان / الذي قام فاختلس مع ثمرة جهدي / شرفي، فيما هو يكلّمني عن الشرف"، أو "لدغ الثعبان فريرون ذات يوم / هل تعلمون ماذا حصل؟ مات الثعبان" (أوريو، 2018، ص622). ويقول نصُّ عام 1791 عن حقوق المؤلف: "إنها أكثرُ الحقوق قداسةً وغيرُ القابلةِ للتنديد بين باقي حقوق الملكية؛ لأنها ثمرة فكر الكاتب" (Basalamah, p. 74, 106). وينصُّ قانون عام 1793 على أن "مؤلفي المكتوبات بشتى أنواعها وملحني الموسيقى والرسامين الذين يبتكرون لوحاتٍ ورسماتٍ، سيتمتّعون طوال حياتهم بالحق الحصري الذي يخوّلهم بيع أعمالهم وتصريفها في أراضي الجمهورية، وبالحق في التنازل عن ملكيتها كليًّا أو جزئيًّا" (المرجع نفسه، ص135).

وشيئًا فشيئًا كُسِرَ احتكار الناشرين، ونشأ حق المؤلف وتكليف المترجم نقلَ كتابه؛ ذلك أن الكلمة الحرة تُنقَل وتُتَرجَم، وأن نشر أفكار التنوير واجبٌ، لأن تطور البشرية لا يتم إلا بتطور الأفكار. وكان الثوار الفرنسيون متيقنين من أن العالمَ يَرقُبُ ما يحدث في فرنسا الثورية. ومن هنا نشأت فكرة ضرورة الترجمة وإيلائها الاحترامَ اللازم. ونادى التنويريون الفرنسيون بحرية الرأي واحترامه؛ "لأن الناس يُخلَقون أحرارًا"، كما قالت "شرعة حقوق الإنسان والمواطن"، وشدّدوا على أن "الملكية هي حقٌّ مقدّسٌ وغير مستباحٍ، ولا يُحرَم منه أيّ إنسانٍ" (البند السابع عشر من الشرعة).

وأسهمت الصحف، التي قفز عددها عام 1789 من مئةٍ وستٍّ وستّين صحيفةً إلى ثلاثمئةٍ وخمسٍ وثَلاثينَ صحيفةً عام 1790، في خلق وعيٍ لحقوق المؤلف والمترجم. وكان بومارشيه Beaumarchais من أهم الداعين إلى احترام حقوق المؤلف والمترجم في مجال المسرح، وتصدّى لقرصنة الكتب، ولا سيما تلك التي كانت تُطبع في بلجيكا وتُهرَّب إلى فرنسا بأسعارٍ متهاودةٍ. وصار حق الملكية لدى المؤلف ساري المفعول خلال حياته وبعد وفاته بخمس سنواتٍ.

وفي القرن التاسع عشر، احتدمت مسألة الحقوق، وصارت جزءًا أساسيًّا من الأُطروحات التنويرية. ولكن نابوليون بونابرت قيّد الصحافة والمسرح لضبط الحكم الفردي الإمبراطوري، فاشتدت حركة القرصنة في بلجيكا، ممّا دفع الكتّاب الفرنسيين إلى عَدّ البلاجكة لصوصًا هم والهولنديين أيضًا. وقال الروائي بلزاك في هذا الشأن: "عمري ثلاثون عامًا، ديوني مئتا ألف فرنك؛ سرقت مني بلجيكا مليون فرنك". ولتجاوز المصائب الملمة بجمهورية الأدب، أسس بلزاك "جمعية الأدباء في فرنسا". ولكن الأفكار الاشتراكية الناشئة سعت عبثًا إلى إلغاء الملكية بعامةٍ، ومنها الملكية الفكرية.

وفي عام 1852 وقّعت الإمبراطورية الثانية (1852–1870) مع بلجيكا اتفاقيةً خاصةً بالملكية الأدبية للكتب الأجنبية والتقليد والتزوير contrefaçon، فخفّت القرصنة. واهتم المشرّعون آنذاك برفع مدة الحقوق، فأقرّ مؤتمر بروكسل (1858) أنها خمسون سنةً بعد الوفاة post mortem وعَشرُ سنواتٍ للمترجمات. وفي هذا المؤتمر ظهرت بدايات حقوق المترجم، بعد أن كانت جزءًا من حقوق المؤلف، على الرغم من بقاء الدمج بينهما في عدّةِ ظروفٍ. والحق أن أول مؤتمرٍ تناول حقوق المترجم حصرًا هو مؤتمر بروكسل هذا الذي استكمله مؤتمر أنفيرس عام 1861,

وبمناسبة إقامة المعرض الدولي في باريس عام 1878، انعقد أول مؤتمرٍ أدبيٍّ دوليٍّ، وأُسِّست جمعياتٌ وطنيةٌ لإقرار حقوق الملكية الفكرية على مستوى العالم الغربي خصوصًا. ونُظِر في مسألة الترجمة على أنها الفرصة المناسبة لاستقبال الآخر في لغته. وركّز تورغينييف على اختيار المترجم المكين. وناشد مندوب البرازيل بيرالتا الكتّابَ الأوروبيين أن يسمحوا بترجمة أعمالهم. وطالب والت وايتمان باستبعاد المترجمين اللصوص. فتصدى له تورغينييف قائلًا: لم يكن بطرس الأكبر لصًّا لأن الروس ترجموا في عهده مجموعةً من الكتب الغربية. وأقرّ المؤتمر في المحصلة أن الترجمة بلا حقوقٍ كآفة الكرمة (حشرة الـ philloxera).

وألزم مؤتمر لندن عامَ 1878 برئاسة فيكتور هوغو الناشرين طباعةَ العبارة الآتية في صفحة العنوان الداخلية: "تمنع ترجمته إلا بإذن المؤلف". ورأى أن الترجمة المقرصنة تكون تجاريةً وغير متقنةٍ. وتوالت المؤتمرات الخاصة بالحقوق: لشبونة (1880)، فيينا (1881)، روما (1882)، بيرن (1883)، بروكسل (1884)، انفيرس (1885)، جنيف (1885)، البندقية (1888)، باريس (1896)، برلين (1908)، بروكسل (1948)، برازافيل (1963)، نيودلهي (1963)، ستوكهولم (1967)، باريس (1971)، نيروبي (1976)، وأهم مؤتمرَين منها هما مؤتمرا بيرن ونيروبي.

فبعد مؤتمر بيرن أُنشِئت الاتفاقية الدولية الخاصة بحقوق المؤلف CUDA ووقّعتها في جنيف ستٌّ وثلاثون دولةً، بإشراف اليونسكو. وبعد تحرر معظم دول العالم الثالث من الاستعمار، طالبت ثَلاثٌ وعشرونَ دولةً إفريقيةً بتعديل الشروط السابقة، لأنها أوروبية اللون، بحيث تُلائم أوضاع العالم الثالث. فردّت الدول الأوروبية بضرورة الاعتراف بأبوة العمل الذي سيترجَم، وشدّدت على الترجمة الجيدة والمترجم الجيد. ولكنّها قبلت تسهيل الإجراءات (تخفيف المبالغ المطلوبة، وإجراءات التحويل، إلخ). ونصَّ مؤتمرُ نيروبي على أن حق المترجم جزءٌ من حق المؤلف، وعلى ضرورة حماية المترجمين وترجماتهم وتطبيقها ميدانيًّا، وطالب بإنشاء الدول إطارًا قانونيًّا يحمي عمل المترجمين. فركّز على توصيف مهنة المترجم وتحديد واجباتها الأخلاقية وحقوقها ومناقبيّتها. وأوصى بالإجراءات العملية الآتية:

أ. كتابة عقدٍ بين المترجم ودار نشرٍ يتضمن أجرًا منصفًا ونسبةً على المبيعات.

ب. التزام النصّ بحذافيره مع إمكان وضع المترجم حواشيَ توضيحيةً.

ج. ذكر اسم المترجم على الغلاف وفي الداخل.

د. التزام الناشر تأمين الدعاية الترويجية.

هـ. تحديد هيئات التحكيم في حال حصول خلافٍ.

وأوصى مؤتمر نيروبي بإنشاء اتحاداتٍ أو نقاباتٍ أو جمعياتٍ للمترجمين، وبتأمين علاقةٍ بين المترجم والمؤلف، إن أمكن، وبتكليف مُراجعٍ مَكينٍ للنصّ المترجم. وطالب الدول التي يترجم منها وإليها بتوحيد المصطلحات، وبتأمين الوثائق والوسائل الضرورية لإنجاز ترجمةٍ علميةٍ دقيقةٍ، وباستضافة بعض المترجمين في مراكز ترجمةٍ مجهزةٍ بمكتبةٍ عامرةٍ وبأجهزةٍ كمبيوتريةٍ حديثةٍ.

2. ميثاق المترجم:

اعتُمِدَ هذا الميثاق عام 1963 في دوبروفنيك، وعُدِّل عام 1994 في أوسلو. ولا يتعلق هذا الميثاق بدول الحماية، بل يتعلق بالمترجمين أنفسهم الذين ينظرون في مصالحهم المشتركة في إطار مهنةٍ نوعيةٍ ومستقلةٍ تحيط بها ظروفٌ محددةٌ. ويسعى هذا الميثاق إلى إبراز الحقوق والواجبات المترتّبة على المترجم.

فعليه أن يعترف أولًا بأن مهنته مهنةٌ ملحقةٌ بمهنة المؤلف، وبأنه في المحصلة يخضع لنصٍّ كتبه غيرُه. وينبغي له، من ثَمَّ، أن يتكيّف مع أسلوب تفكير كل كاتبٍ يترجم عملًا له وطريقته. فلا يُتَرجَم بودلير، مثلًا، كما تُتَرجَم الرواية البوليسية؛ ذلك أن ترجمة بودلير تقتضي فهمًا متأنيًا للإيحاءات والصور والقراءة بين السطور والأداء الشعري في النصّ المترجَم. وترجمة بروست، بجمله الطويلة والمتداخلة، تقتضي من المترجم قراءةً متأنيةً وصبورةً تدخل إلى أغوار النصّ البروستي المعقّد. لذا أمضى فحول المترجمين سنواتٍ كاملةً في ترجمة عملٍ واحدٍ. فقد أمضى سليمان البستاني، مثلًا، ثماني عشرة سنةً في ترجمة **الإلياذة** شعرًا، وأتت النتيجة مشرّفةً لهوميروس وللبستاني نفسه ولقرّاء العربية.

وعليه أن يلتزم نقل أفكار النصّ، ولو كان يعارضها. فلا يحق له تقويل النصّ ما لم يقله، والاقتطاع أو الزيادة أو التفنيد أو التلطيف في متن الترجمة. ولكن يحقّ له أن يُمِدَّ النصّ الأصلي ببعض الحواشي التوضيحية. ومن يقبل أن يترجم روايات المركيز دي ساد ينبغي له ألّا يتحرّج من المجون الذي تسبح فيه هذه الروايات.

وعليه أيضًا ألا يقبل تخفيف أجور الترجمة، كي لا ينافسه في أخذها مترجمٌ آخر؛ لأنه بذلك يحط من مقام الترجمة، ويُسيء إلى المهنة وإلى نفسه أيضًا، إذ يتعامل في هذه المهنة الشريفة بعقلية "الدكنجي"، فبدلًا من أن يحسّن الوضع الاقتصادي للترجمة والمترجمين، ولا سيّما في بلدان العالم الثالث، يتعامل معها كسلعةٍ تباع بأبخس الأثمان.

وعليه ألا يُقحِمَ نفسه في مجالاتٍ علميةٍ بعيدةٍ عن اختصاصه. فهناك مترجمون مختصون بالآثار، وآخرون بالطبّ والعلوم، وآخرون بالموسيقى، وآخرون بالحقوق، إلخ. وعلى مترجم الأدب أن يجد حرجًا في ترجمة كتابٍ مختصٍّ بالرياضيات الحديثة، إلا إذا كانت ثقافته العلمية والرياضية متينةً تؤهله لذلك.

وعلى المترجم أن يسعى لإرساء أسس القانون الأخلاقي للمترجم وتحمّل مسؤولية ترجمته. وعليه أن يقبل طوعًا أن يراجِع مترجمٌ مَكينٌ ترجمتَه؛ لأن الكمال لله وحده. والتواضع في هذا الصدد ضروريٌّ، إذ سيجد هذا المُراجِع عددًا من العثرات والأخطاء الناجمة عن القراءة المتسرّعة أو عن الجهل. وقد قرأنا كثيرًا عن فيلم **الأربعمئة ضربة** لفرانسوا تروفو *Les Quatre cents coups* كما ترجمها الكثيرون، والمقصود ليس الضربات بل المقالب والحيل.

وعندما نتحدث عن الأمانة في الترجمة، لا نعني بها الترجمة الحرفية؛ لأننا لا نترجم كلماتٍ قاموسيةً، بل نترجم نصوصًا لها سياقاتها وتلميحاتها وأساليبها اللغوية. والترجمة الحرفية ترجمةٌ فاشلةٌ، لا يُقْدِم عليها إلا المترجم الغرّ والعديم الحيلة. فإذا ترجمنا (**entrer sous la Coupole**) بـ"دخل تحت القبة"، فهذا لا يعني شيئًا، إذ إن العبارة تعني "انتمى إلى المجمع العلمي الفرنسي أو الأكاديمية الفرنسية". وكلمة (péripatéticienne) لا تعني المشاءة (أو التي تنتمي إلى مدرسة المشائين عند أرسطو) بل تعني العاهرة. وكلمة (**le Bois**) لا تعني الغابة فقط، بل تعني غابة بولونيا في باريس، ونجدها كثيرًا في سباعية بروست.

وينبغي للمترجم أن يملك ناصية اللغتين: المصدر والهدف، وأن يكون واسع المفردات والعبارات في اللغة التي يترجم إليها، وألا يخطئ في القواعد. ونصف المترجمين العرب لا يتعاملون تعاملًا سليمًا مع العدد أو مع الممنوع من الصرف في العربية. لذا ينبغي لمراكز الترجمة التي تحترم نفسها أن تكلّف مدققًا لغويًّا ينقّي النصوص الضعيفة من عثراتها.

وعليه أيضًا أن يتمتّع بثقافةٍ عامةٍ واسعةٍ: تاريخيةٍ، وجغرافيةٍ، وفنيةٍ، واجتماعيةٍ، وأدبيةٍ، وفكريةٍ. إذ كان على المترجم أحمد الصمعي، الذي ترجم معظم كتب أُمبرتو إيكو، أن يطّلع على الظروف الاجتماعية والفكرية والعلمية والدينية للقرون الوسطى في أوروبا، وعلى ساعات الصلوات الرهبانية وتسمياتها الرسميّة، ولو لم يفعل ذلك ما استطاع أن يترجم رواية **اسم الوردة**. وكذلك كان عليه أن يكونَ على علمٍ بالمعلوماتِ الفلكيةِ التي كانت سائدةً في القرن السابع عشر ليتمكن من ترجمة رواية **جزيرة اليوم السابع**، وأن يكون له اطلاعٌ كافٍ على الأوضاع السياسية والدبلوماسية المعقّدة في أوروبا الشرقية ليتمكن من إنجاز ترجمةٍ جيدةٍ لرواية **مقبرة براغ**.

وعلى دار النشر التي تكلف المترجم إنجازَ عملٍ معينٍ أن تطلب الحقوق من الناشر الأصلي. ويعرف الناشرون الغربيون أن وضع الكتاب في العالم العربي في حالةٍ بائسةٍ، فلا يطلبون إلا مبلغًا زهيدًا، ويتساهلون في ذلك كي تصل كتبهم إلى لغةٍ يُقَدَّر عدد الناطقين بها بنحو نصف مليارٍ.

وهناك واجباتٌ أخرى لن أعرّج عليها لضيق المساحة المُتاحة. ولكن المترجم يتمتع بعددٍ من الحقوق، ومنها أنه يحظى، أولًا، بالحماية القانونية للأعمال الفكرية. ومن سوء الحظ أنها مغيَّبةٌ في عددٍ من بلدان العالم الثالث. ويتمتع أيضًا بحقوق ملكية ترجمته، وهي حقوقٌ أخلاقيةٌ ووصائيةٌ تشبه حقوق المؤلف. وتبقى هذه الحقوق له ولورثته خمسين عامًا.

وتوصّل المترجمون، بعد نضالٍ طويلٍ مع الناشرين، إلى أن تُدرَج أسماء المترجمين على صفحة الغلاف، لأنهم يُنجزون عملًا مهمًّا يُحسَب لهم، وفرضوا على الناشرين ألا يُسقَط شيءٌ من ترجمتهم دون الرجوع إليهم.

ويحق للمترجم أيضًا أن يمنع كل استخدامٍ مضرٍّ بترجمته وبسمعته، ولا سيما التهم بالانتحال والسرقة. وكذلك يحقّ له أن يتدخّل في الإعداد المسرحي والسينمائي لنصّه المترجم أو استخداماته الأخرى. ويحقّ له أن يطالب بحقوقه المالية في هذه الحالة.

وعلى الرغم من ذلك، نلحظ أن المستوى المعيشي للمترجم الغربي أفضل كثيرًا من مستوى المترجم في العالم الثالث عمومًا والعربي خصوصًا. ونادرون هم المترجمون العرب الذين يعيشون من ترجماتهم، بعكس المترجمين الغربيين الذين يمتهنون الترجمة.

ويحظى المترجم في الغرب بعقودٍ معروفة الصيغة تُذكَر فيها جميع التفاصيل المتعلقة بالترجمة وتشرف عليها اتحاداتٌ ونقاباتٌ وهيئاتٌ للمترجمين، وتتدخل في حال حصول نزاعٍ بين المترجم والناشر.

ويستفيد المترجمون من القوانين الخاصة بالمؤلفين التي تضمن لهم تأمينًا صحيًّا، وتقاعدًا، وتعويض بطالةٍ، ومعوناتٍ عائليةً.

والترجمة رسالةٌ نبيلةٌ؛ لأنها تقيم حوارًا بين الحضارات واللغات والشعوب. ولتنظيم هذا العمل، الذي ما زال فرديًّا في معظم البلدان، لا بدَّ من "إنشاء منظمةٍ عربيةٍ للترجمة تنهض بعمليات التوثيق والتنشيط والتنسيق بين مختلف المؤسسات الحكومية وغير الحكومية ودور النشر المعنية

بتنظيم العملية الترجمية"[1]. ويُعَدُّ تطور الترجمة جزءًا من التطور الثقافي عمومًا. وهذه هي النتيجة التي توصل إليها رفاعة الطهطاوي وبطرس البستاني وطه حسين، أي أن الثقافة المتطورة تخلق مجتمعاتٍ مدنيّةً حرةً وديموقراطيةً تحترم حقوق الإنسان والمواطنة السليمة.

---

1 . يمكن الاستئناس هنا بالفصل الحادي عشر من كتاب الترجمة في الوطن العربي: **الواقع والمأمول**، الصادر عام 2000 عن مركز دراسات الوحدة العربية، وبتوصيات المؤتمر العلمي الأول للمترجمين العرب (بغداد 28–30 آذار، 1988) المدرجة في كتاب **علم الترجمة بين النظرية والتطبيق** (تونس، دار المعارف للطباعة والنشر، 1992). والاستشهاد من مقالة جمال شحيّد المدرجة في مستهلّ هذا النصّ.

المراجع العربيَّة:

- أوريو، جان. **فولتير أو العقل ملكًا**. ترجمة عبود كاسوحة. ط1. الدوحة: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2018.

- شحيّد، جمال. "السبل التشريعية والإدارية لتطوير الترجمة". مجلة **العربية والترجمة**. العدد 4 من السنة 2 (2010).

المراجع الأجنبيَّة:

- Basalamah, Salah, *Le Droit de traduire*. Site internet.

- Marino, Laure, *Droit de la propriété intellectuelle*, Paris, P.U.F. (Point Delta), 2016.

ثُلاثيَّةُ الترجمةِ: مُعوِّقاتُها والتشريعاتُ المَنوطةُ بها

رانية غانم
دكتوراه في إدارة المعلومات -الجامعة اللبنانيَّة

تمهيد:

تشكل الترجمة جسر العبور بين مختلف الحضارات والشعوب وأهم وسيلةٍ لنقل المعارف والارتقاء بالحضارة الإنسانية. ولم تقتصر الترجمات العربية على لغةٍ واحدةٍ، بل تعدت ذلك لتشمل اللغات الفارسية واليونانية والإسبانية والفرنسية. ولأهمية الترجمة، بدأ عددٌ من الجهات بتشجيع الترجمة وبذل الجهود في سبيل تطويرها، فالترجمة ترجمة ثقافاتٍ قبل أن تكون ترجمة لغاتٍ، وقد أصبحت عِلمًا قائمًا بذاته له مبادئه وأدواته.

وتتنوع الترجمات بين ترجماتٍ هندسيةٍ، وزراعيةٍ، وعسكريةٍ، وأمنيةٍ، وسياسيةٍ، ودينيةٍ، وأدبيةٍ، والعمل في الترجمة متعبٌ وقاسٍ ويحتاج إلى جهدٍ كبيرٍ. والترجمة لا تنجح إذا لم يتقاضَ المترجمُ مكافأةً كبيرةً، وهذا ما ظهر في "بيت الحكمة" في أثناء حكم هارون الرشيد.

إنَّ التطورات التكنولوجية السريعة والثورة المعلوماتية وما أحدثته من إمكاناتٍ هائلةٍ في الحصول على المؤلفات والمعلومات، وضعت قانون حماية الملكية الفكرية أمام تحدٍّ كبيرٍ. إذ باتت الدول العربية كافةً ملزمةً أن تطبق اتفاقية حقوق الملكية الفكرية، من هنا بات لِزامًا على دور النشر شراء حق التأليف والترجمة أيضًا. ثُمَّ إن المترجم يعمل بجهدٍ فرديٍّ وذاتيٍّ وغير مدعومٍ، فهو مَن ينتقي الكتاب ويترجمه، وبعدها يحاول إيجاد دار نشرٍ له.

الإشكالية:

شكلت حركة الترجمة أحد العوامل الأساسية في النهضة منذ بداية القرن التاسع عشر، لكن الإشكالية اليوم تتمثل في الترجمة دون استئذان صاحب النصّ، وعدم تطبيق قانون الملكية الفكرية، إذ تُعَدُّ الترجمة غير الحاصلة على إذنٍ من أكبر وجوه القرصنة.

وكذلك تتركز إشكالية الدراسة في أن واقع الترجمة تغلب عليه العشوائية والفوضى، ونلحظ أيضًا قلة أعداد الترجمات في بلداننا العربية، وعدم وجود قاعدة بياناتٍ تحدد واقع الكتب المترجمة إلى العربية، واتهام المترجم باختيار الكتب التي تحقق رغباته واهتماماته الذاتية.

كذلك يوجد فرقٌ كبيرٌ في الأجور بين المترجمين والمؤلفين الأصليين، وبعضهم يرى أن المترجم يأتي في درجة ثانيةٍ وهو ناقلٌ للثقافة، علمًا أن الترجمة عمليةٌ مشتركةٌ بين المؤلف الأصيل والمترجم.

هدف الدراسة:

إن هذه الورقة تهدف إلى عرض الحماية القانونية لحق الترجمة، وذلك باستخدام المنهج التحليلي والرجوع إلى النصوص القانونية واستقراء قوانين حماية حقوق الملكية الفكرية في بعض الدول العربية، ولا سيما لبنان. وفي المبحث الأول منها سنعرض لمفهوم الملكية الفكرية وجودة الترجمة، ثم ننتقل في المبحث الثاني إلى قانون حماية الملكية الفكرية.

المبحث الأوَّل. الملكيَّة الفكريَّة: تاريخها وتطوُّرها:

لمحةٌ تاريخيَّة:

بدأ الاهتمام بالملكية الصناعية قبل الملكية الفكرية، إذ انطلق العمل ببراءات الاختراع في إيطاليا، وبقي بعدها الإنتاج العلمي خاضعًا لسلطة الملك في أوروبا، يعطي من يشاء ترخيصًا بالنشر أو يحرمه، ومن هنا انطلقت كلمة (royalty) لتسمية حقوق المؤلف. وجاءت بعدها الثورة الفرنسية وألغت حصرية الحقوق وكرست حرية الطبع وحاولت إيجاد نموذجٍ تشريعيٍّ لحماية حق المؤلف في عمله. وفي بريطانيا اعترف القانون بحق المؤلف في عمله عام 1710، وأشار الفيلسوف جون لوك John Locke إلى التناقض بين حق المؤلف في امتلاك عملٍ بذل فيه جهدًا كبيرًا وضرورة بث المعرفة للمجتمع. من هذا المنطلق حددت قوانين الملكية الفكرية حدًّا زمنيًّا بعد وفاة المؤلف بعددٍ من السنوات بين 50 سنةً و70.

ومع انتشار القراءة ناضل الأدباء لاستحصال حقوقهم من خلال اتفاقية برن عام 1886 التي تحمي حقوق المؤلف على الصعيد الدولي، ومن مبادئ هذه الاتفاقية مبدأ الحماية التلقائية التي تقضي بالحماية للمؤلفين في المصنفات محل الحماية بمجرد نسبتها إليهم، ومبدأ المعاملة الوطنية الذي يقضي بمعاملة المؤلفين في دولةٍ من الدول الأعضاء في الاتحاد غير دولة منشإ المصنف بالحقوق أنفسها التي تخولها قوانين تلك الدول حاليًّا أو في المستقبل لرعاياها، ومبدأ استقلال الحماية، أي إن نطاق الحماية لحق المؤلف يخضع للتشريع الوطني للدولة المطلوب توفير الحماية فيها دون سواها. وأدى تطور الملكيّة الفكرية إلى خلق تنظيمٍ جديدٍ لصناعة الكتاب، وتوزعت الأدوار بين المؤلف والناشر والمترجم والموزّع والمطبعة وبائع الكتب، وكذلك توسع سوق الكتاب في أوروبا بانتشار التعليم[1].

وحتّم التحوّل نحو اقتصاد المعلومات تطبيق قوانين حماية الملكيّة الفكريّة منعًا للقرصنة وانتهاك حقوق المؤلّف. ومع عولمة التبادلات التجارية صار من الضروري توسيع تطبيق قوانين حماية الملكيّة الفكريّة في كل البلدان، إذ أضيفت حقوق الملكيّة الفكريّة في نظام التجارة العالميّة عام 1994، وعملت الدول المتقدمة صناعيًّا على تضمين الاتفاقات التجارية الثنائية بنودًا تتعلق بحماية الملكية الفكرية.

ويعود الدور الأساسي في إنتاج أي عملٍ إبداعيٍّ ثقافيٍّ إلى المؤلف، لذلك لم يجد المشرِّعون أفضل من صيغة الملكيّة للتعبير عن حق المؤلف في الانتفاع بعمله. وتُعرّف الملكيّة الفكريّة بأنها الحق في استخدام إنتاجات الفكر البشري والتصرّف فيها بحصريةٍ مطلقةٍ يُعطاها صاحبُ الابتكار. وتنقسم الملكيّة الفكريّة إلى ملكيةٍ صناعيةٍ وأُخرى أدبيةٍ.

وتحمي الملكية الفكرية شكل التعبير عن الفكرة، فالتعبير حقٌّ حصريٌّ للمؤلف، أمّا الفكرة فهي ملكٌ للجميع، إذ "يتمتّع المُبدع الأصلي للمصنف المحمي بموجب حقّ المؤلف وورثته ببعض الحقوق الأساسية، إذ لهم الحق الاستئثاري في الانتفاع بالمصنف أو التصريح للآخرين بالانتفاع به بشروطٍ متفقٍ عليها. ويمكن لمُبدِع المصنّف أن يمنع ما يلي أو يصرح به: استنساخ المصنّف بمختلف الأشكال، مثل النشر المطبعي أو التسجيل الصوتي وأداء المصنف أمام الجمهور، كما في المسرحيّات

1 . www.wipo.int\edocs\mdocs\arab.

أو كالمصنفات الموسيقية وإجراء تسجيلاتٍ على أقراصٍ مدمجةٍ أو أشرطةٍ سمعيةٍ ... وبثه بواسطة الإذاعة أو الكابل أو الساتل وترجمته إلى لغاتٍ أُخرى، أو تحويره من قصةٍ روائيةٍ أو فيلم"[1].

وتحمي الحقوق المعنوية شخصيّة المؤلّف واحترام اسمه، وتتعلق الحقوق المادية باستثمار العمل الفكري والاستفادة من مردوده المادي. ويمكن المؤلفَ أن يتنازل عن حقوقه الماديّة لكن لا يمكنه التنازل عن حقوقه المعنوية. وقد منع القانون اللبناني لحماية الملكية الفكرية الصادر عام 1999 بيع الأثر نهائيًّا مقابل مبلغٍ محدودٍ، وحدد الحق المادي للمؤلف بأنه مشاركةٌ بنسبةٍ من إيرادات الأثر، وفرض تحديد مدة العقد الذي يسمح للناشر باستغلال مبتكره. ويمكن المؤلفَ أن يحتفظ بجزءٍ من حقوقه، فيسمح بنسخ طبعةٍ واحدةٍ من عمله أو يمكن أن يحتفظ بحقوقه كاملةً في الترجمات.

ويحكُم عقد النشر العلاقة بين المؤلف والناشر، إذ تحدد تفاصيل العقد بوضوحٍ بغية حماية حق الطرفين من الحقوق الماديّة إلى حقوق النشر الإلكتروني وتحويل العمل إلى مسرحيّةٍ أو عملٍ مترجمٍ.

وحمت مجموعةٌ من الدول العربيّة حقوق المؤلفين في تشريعاتها الوطنية، إلّا أن عددًا منها تأخر في إبرام الاتفاقيات الدولية. وتُعَدُّ تونس الدولة العربيّة الأولى التي أبرمت اتفاقية برن، وتلتها دول المغرب ولبنان وموريتانيا وليبيا ومصر، وبعدها جاءت البحرين والجزائر والأردن وسلطنة عُمان ودولة الإمارات العربية المتحدة والسعودية وسوريا واليمن. وهذا التأخير في إبرام الاتفاقيات الدوليّة في بعض الدول، كسوريا مثلًا، أتاح لها ترجمة كثيرٍ من المؤلفات الغربيّة؛ لأن الترجمة تشكل عبءًا ماليًّا، لكونها تستلزم شراء حقوق الترجمة من ناشرها الأصلي، فضلًا عن كلفة الترجمة وحقوق التأليف العائدة إلى المترجم.

وعلى الرغم من انضمام الدول العربية إلى الاتفاقيات الدولية لحماية الملكيّة الفكرية، نجد بعضها يتغاضى عن الانتهاكات الحاصلة لحق المؤلف من تزوير بعض المطابع الكتب التي حققت نجاحًا، أو نشر ترجماتٍ لأعمالٍ غربيّةٍ من غير شراء حقوقها من ناشرها الأصلي.

أوَّلًا. مفهوم الترجمة في اللغة والاصطلاح:

من حيث اللغة، جاء في **لسان العرب**: "ويقال: قد ترجم كلامَه، إذا فسَّره بلسانٍ آخر" (ابن منظور، 1414هـ، ج12، ص229). ويقول **المُعجَم الوسيط**: "ترجم الكلام: بيَّنَه ووضَّحه، وكلامَ غيرِه وعنهُ: نقَلَهُ من لغةٍ إلى أخرى، ولفلانٍ: ذكَرَ ترجمَتَهُ" (مجمع اللغة العربية، 2004، ص83).

1 . www.wipo.int.

أمّا في الاصطلاح، فقد ورد تعريف الترجمة في **مُعجَم مُصطلَحاتِ الأدَب** بأنها "إعادة كتابة موضوعٍ بلغةٍ غير اللغة التي كُتِبَ بها أصلًا" (وهبه، 1974، ص576).

فالترجمة تحتاج إذن إلى قراءةٍ موسعةٍ لتوضيح المعنى وجمع معلوماتٍ عن المؤلف من أجل معرفة الظروف التي كتب فيها النصّ. الترجمة إذن هي فهم اللغة المصدر والتعبير في اللغة الهدف وفهم روح الكاتب وشخصيته.

مفهوم الأمانة في الترجمة:

يقول الجاحظ: "لا بدَّ للترجمان من أن يكون بيانه في نفس الترجمة" (الجاحظ، 1424هـ، ج1، ص54)، ويقول جورج مونان: "الترجمات عندنا كالنساء، لكي يكُنَّ كاملاتٍ ينبغي أن يكُنَّ وفيّاتٍ وجميلاتٍ في نفس الوقت" (**Mounin**, 1976, p. 145). فالأمانة في الترجمة إذن هي احترام القواعد النحوية، وأن يكون هناك تطابقٌ في المعنى ووفاءٌ للغة الهدف واللغة المصدر ووفاءٌ لمتلقي الترجمة.

مفهوم الحقّ في الترجمة:

هو حقٌّ يمنحُ المشرّعُ المؤلفَ إيّاه، ويمنح المترجمَ في مقابلة ذلك حقًّا في ترجمته. فقد نصَّت اتفاقية برن على إعطاء المؤلف كل الحق في ترجمة أعماله. وتُعَدّ الترجمة من المصنفات المشتقّة التي نصَّت على حمايتها الأنظمة والقوانين. وتُعَدّ الترجمة عِلمًا قائمًا بذاته يستدعي جهدًا كبيرًا وإتقانًا للغات لكي يكون العمل ذا نتيجةٍ فعالةٍ ويعكس صورة العمل الأصلي أو المصنف الأصلي. لقد كان للترجمة دورٌ فعالٌ وكبيرٌ منذ العهد العباسي، وما شهده من حركةٍ ثقافيةٍ كبيرةٍ أدّى دورًا بارزًا في ترجمة الكتب الإغريقية إلى العربية.

وتعدّ ترجمة أي عملٍ إلى لغةٍ أُخرى حقًّا من الحقوق المالية التي تعود إلى صاحب حق المؤلف، ومن ثَمَّ تتطلب عملية الترجمة استحصال إذنٍ من المؤلف، والعمل المترجَم هو كذلك محميٌّ بصفته عملًا مبتكرًا ومصنفًا أدبيًّا، إلّا أن الترجمة السيئة من شأنها أن تسيء إلى العمل الأصلي وصاحبه وتعتدي على حقوقه المعنوية.

إنَّ مؤلف العمل المُشتقّ له الحقوق الكاملة في مؤلفه، بشرط عدم الإخلال بحقوق المؤلف الأصلي. ولذلك، كان من الضروري، كما ذكرنا آنفًا، استحصال إذن مؤلف المصنف الأصلي قبل

البدء بالترجمة، علمًا أن بعضهم يكتفي باستحصال الموافقة قبل أي استغلالٍ للمصنف الفرعي، وهذا يشكل جُرم تقليدٍ. وكذلك، على الناشر الذي ينشر مصنّفا مشتقًّا، ككتابٍ مترجمٍ، أن يتثبّت من أن المترجم قد استحصل إذنَ مؤلف العمل الأصلي، وإلّا كان عرضةً للعقوبة بجُرم التقليد. ولصاحب المصنف الأصلي الحق في أن يقرر طرائق استغلال عمله، فيمكن مثلًا أن يقبل أن يُترجَم عمله إلى الفرنسية فقط دون الإنكليزية، أو تحويل روايةٍ إلى عملٍ مسرحيٍّ فقط، وقد يكون الإذن محددًا أيضًا بمُدّةٍ زمنيةٍ معينةٍ، وإلّا تعذر استثمار المصنّف المشتق، ويتطلب ذلك أيضًا دفع البدل المادي في مقابلة الإذن المُعطى وهو نسبةٌ معينةٌ من الإيرادات.

وفي المادَّة 17 من قانون حماية الملكية الأدبيّة والفنيّة اللبناني: "إن عقود استغلال الحقوق المادية أو التصرف بها، أيًّا كان موضوعها، يجب أن تنظم خطيًّا تحت طائلة البطلان بين المتعاقدين، وأن تذكر بالتفصيل الحقوق موضوع العقد، وأن تكون محددةً في الزمان والمكان، وأن تنصَّ إلزاميًّا على مشاركة المؤلف بنسبةٍ مئويةٍ من الإيرادات في عملية الاستغلال والبيع، وإذا لم تتضمّن تلك العقود مهلةً محددةً تعتبر حُكمًا أنها مفقودةٌ لفترة عشر سنواتٍ فقط اعتبارًا من تاريخ توقيع العقد" (الجمهورية اللبنانية، 1999).

ويحق للمترجِم أيضًا اختيار العِبارات والجُمَل من غير أي اعتراضٍ للمؤلف بالطريقة التي يجدها مناسبةً إلّا في حال تغيير المعنى أو تشويه العمل. فمثلًا، جاء في القانون المصري أن التعديل في مجال الترجمة لا يعدُّ اعتداءً إلّا إذا أغفل المترجم مواطن الحذف والتغيير وأساء إلى سمعة المؤلف.

ثانيًا. معايير جودة الترجمة:

يُعرِّفُ جوران Juran الجودة بأنها ملاءمة الغرض أو الحاجة، ويعرفها ديمنغ Deming بأنها استهداف حاجات المستهلك الحالية والمستقبلية، ويعرفها كروسبي Crosby بأنها المطابقة للمتطلبات. ويعرف بعضهم الجودة بأنها توفير السلع التي لا يُعيدُها العملاء، وقد ورد تعريفها في معجم مصطلحات منظمة ISO بأنها مجمل الخصائص والصفات للمنتج أو الخدمة التي تولد القدرة على تلبية الحاجات المضمرة أو المصرحة للزبون.

وقد أتى معيار 17100، الذي أعدته المنظمة الدولية للمعايير الآيزو وصدر عام 2015، محدِّدًا لمعايير الترجمة ذات الجودة العالية والمطابقة للخدمات والمواصفات، ومن أهم أهدافه:

- الحصول على رضا العميل وتحقيق أعلى درجةٍ ممكنةٍ من جودة الترجمات.

- تأمين فريق عملٍ مؤهلٍ للعمل في الترجمة.
- حماية سرية الوثائق والمستندات.
- التطوير المستمر والتدريب وطمأنة العملاء.
- أن يكون المترجم حاصلًا على شهادةٍ متخصصةٍ في مجال الترجمة.
- التثبّت من صحة الترجمة وتدقيق أخطائها والمراجعة اللغوية.
- أن تكون الترجمة خاليةً من العيوب.
- أن يكون هناك حدٌّ معينٌ للجودة لا يمكن المترجمَ النزولُ عنه.

ثالثًا. معوِّقات الترجمة:

تعاني الترجمة معوقاتٍ عدةً تتمثل في اختيار الكتاب الذي سيُترجَم، فلا توجد خططٌ استراتيجيةٌ لانتقاء الكتب الواجبةِ ترجمتُها، والابتعاد عن الأهواء الشخصية في الترجمة، وكذلك تعاني الترجمة قلة الإنفاق، فلا ميزانيات مخصصة لهذا الشأن.

وتعاني الترجمة مشكلات رسوم حقوق الملكية الفكرية وهي باهظةٌ في عالمنا العربي. إن حقوق الترجمة والملكية الفكرية تقف حجر عثرةٍ أمام الترجمة المعاصرة، وتحتاج الترجمة إلى تعلُّم الصَّرف وعِلم الدلالة والمعاني والمصطلح الصحيح لها، أي أصل المفردة، وأن يراعى اختلاف الثقافات. وتؤدّي الترجمة دورًا مهمًّا في حياتنا على المستويينِ الاقتصادي والعلمي، ولذلكَ يجب على الدول العربية تبنّي حركة الترجمة والإنفاق على الترجمة والمترجمين (العسيوي، 2017، صص270-271).

كذلك تعاني الترجمة تطرفًا في بعض الموضوعات وعجزًا عن إيصال المعنى الحقيقي والدقيق، فلكل لغةٍ مفرداتها وثقافتها ومصطلحاتها، ومن أبرز المشكلات تلك التي تتمثل في قواعد اللغة، فنحن في العربية، مثلًا، نبدأ بجملةٍ اسميّةٍ وجملةٍ فعليّةٍ، فنحن نحتاج إلى إنتاج نصٍّ صحيحٍ وعلمٍ بالتعامل مع الأفعال باللغة العربية.

ونلحظ في عالمنا العربي أن المؤسسات الحكومية لا تدعم الترجمة ولا توجد إحصائياتٌ واضحةٌ لعدد الترجمات، إلّا أن مؤسساتٍ أميريةً في دول الخليج العربي اتجهت نحو تشجيع الترجمة من خلال منح الجوائز ودعم إصدار كتبٍ مترجمةٍ.

من هنا تأتي ضرورة العمل على إيجاد من يشتري حق الترجمة من الناشر، وأن تُرصد موازنةٌ لشراء حقوق التأليف ومكافأة المترجم. إن على المترجم أن يستحصل إذن الترجمة من صاحب النصّ الأصلي أو من صاحب دار النشر الذي أخذ العمل على عاتقه. لذلك، على مؤسسات الترجمة مُحاورةُ دور النشر والحصول على موافقةٍ لترجمة أي عملٍ، ومن ثم تكليف المترجم ذلكَ من أجل اللحاق بالتطورات التكنولوجية الحاصلة. وبعد أن أصدرت الدول الاتفاقيات الدولية بات في استطاعة الناشرين أن ينشروا الأعمال من غير شراء حقوقها، وكذلك نشر ترجماتٍ لمؤلفين مرت المدة القانونية لوفاتهم.

والملاحظ أن هناك لهفةً على ترجمة الكتب العالمية المشهورة. ويُقدِم بعض المترجمين على عرض المترجم وكأنه المؤلف الأصلي للكتاب، ففي عصر التكنولوجيا وحوار الحضارات والتبادل الثقافي الدائم يجب الارتكاز على الترجمة لكسر حواجز اللغات، إلّا أن الإشكالية تكمن في الاعتداء على حقوق المؤلف واستباحة اسمه وتعبه تحت عنوان الترجمة من غير إذنٍ أو حقٍّ.

وقد انتشرت فوضى الترجمة بفعل مجموعة ناشرين يدعون المترجم إلى ترجمة كتبٍ تحقق لهم أرباحًا سريعةً من غير أي احترامٍ لحقوق الملكية الفكرية. وتتعدد ترجمة الكتاب الواحد وتتنافس دور النشر على أكثر الكتب رواجًا. وهكذا، غرقت السوق في فوضى الترجمة، أمّا الناشر الملتزم فهو من ينشر الكتاب بلغته الأصلية وترجمته في وقتٍ واحدٍ، على الرغم من أن ذلك يتطلب مبالغ ماليةً هائلةً وشروطًا للتوسع.

نستنتج إذن أن هناك صعوبةً في معرفة عدد الترجمات في البلدان العربية، لأن عددًا منها تم دون شراء حقوق المؤلف، ولا سيّما بعد تأخر كثيرٍ من الدول عن إبرام الاتفاقيات الدولية لحماية حقوق المؤلف. وعلى الرغم من ذلك، هناك حركةٌ ملحوظةٌ في حقل الترجمة في ضوء مبادرات مؤسسة الخليج العربي ودعم إصدار كتبٍ مترجمةٍ. إلّا أن هناك مبادراتٍ فرديةً في حقل الترجمة مردّها إلى مبادرة المترجم الشخصية واهتماماته، ولا توجد أيّة خطةٍ واضحةٍ لتسويق الترجمات، في ظل معاناة المترجمين تدنّي الأجور.

وكذلك تواجه الترجمات معوقاتٍ عدةً، منها:

- رداءة بعض النصوص المترجمة.

- عدم مراجعة دار النشر النصّ المترجم.

– عدم توحيد المصطلحات وتعددها من بلدٍ إلى آخر.

– افتقاد قواعد المعلومات وغياب الببليوغرافيات للأعمال المترجمة إلى اللغة العربية.

– غياب الخطط والبرامج لدى دور النشر وغياب التنسيق في ما بينها، وذا يؤدي إلى بعثرة الجهود ونشر أعمالٍ مجتزأةٍ (كتورة، 2007).

المبحث الثاني. قانون الملكيَّة الفكريَّة في التشريع اللبنانيّ والقطريّ والمصريّ والسعوديّ:

تُعَدّ الترجمة من الحقوق المجاورة لحق المؤلف، فهي من الحقوق الاستئثارية التي يتمتع بها المؤلف في ترجمة مصنفاته وكذلك المترجم على ترجمته لما يبذل من جهدٍ لنقل المصنف من لغته الأصلية إلى لغةٍ أُخرى، وهو الأمر الذي يُكسبه حقًّا أدبيًّا وماليًّا على ترجمته لتوافر مقدارٍ من الابتكار فيها.

وهناك بعض الاستثناءات التي لا تشملها الحماية القانونية، وذلك إمّا لأسبابٍ تعود إلى مدَّة الحماية وإمّا لأسبابٍ تعود إلى طبيعة المصنف نفسه، منها أن يكون من كتب التراث مثلًا، فتجوز ترجمتها لأنها آلت إلى الملك العام، إذ انتهت مدة الحماية القانونية لها، وكذلك فإن المصنفات المستثناة من حق الترجمة هي ما نشر في الجريدة الرسمية من القرارات والأنظمة والفتاوى والأحكام والمصنفات التي تترجم للاستخدام الشخصي، أي دون الاستغلال التجاري والمالي، فهذه الاستثناءات فيها إتاحةٌ لنشر الثقافة والمعرفة، وقد أقرتها الشريعة الإسلامية.

أوَّلًا. قانون حماية الملكيَّة الفكريَّة في التشريع اللبنانيّ:

تناول قانون حماية الملكية الفكرية والأدبية مسألة الترجمة على نحوٍ خجولٍ، إذ نُصَّ عليها في المادَّة 15 منه فقُرِّرَ أن لصاحب المؤلف وحده الحق في الاستغلال المادي لعمله وأعطاه الحق الحصري في إجازة أو منع ترجمة العمل إلى لغةٍ أخرى أو اقتباسه أو تعديله أو تحويره أو تلخيصه أو تكييفه أو إعادة توزيع العمل الموسيقي.

ومن ثَمَّ يمكن، بمفهوم المخالفة، لكلّ أحدٍ ترجمة عملٍ ما لغير الاستغلال المادي دون الرجوع إلى صاحب الحق.

وكان سبق للمشرع في المادَّة 3 من القانون عينه أن تناول على نحوٍ مبهمٍ مسألة "ترجمات الأعمال وتكييفها لفنٍّ من الفنون وتحويلها وإعادة التوزيع الموسيقي"، وعدّها من الأعمال الفرعية التي تُعَدّ محميةً، دون ذكر الاستغلال المادي. فهل قصد هنا بالترجمة تحوير العمل، أي جعل روايةٍ ما موضوع فيلمٍ سينمائيٍّ أو موضوع مسرحيةٍ؟ أعتقد أن هذا هو المقصود لا الترجمة الكتابية لمنتجٍ ما، وإلّا تناقضت موادّ النصّ.

وفي المادَّة 4 أيضًا من القانون المذكور تناوُلُ الأعمال غير المشمولة بالحماية، ومنها:

- القوانين والمراسيم الاشتراعية والمراسيم والقرارات الصادرة عن جميع سلطات الدولة وأجهزتها وترجماتها الرسمية.

- الأحكام القضائية بجميع أنواعها وترجماتها الرسمية.

- الأفكار والمعطيات والوقائع العلمية المجردة، ومن ثَمَّ يمكن ترجمة هذه الأعمال ونشرها لأنها غير مشمولةٍ بالحماية.

وفي قانون حماية الملكية الفكرية والأدبية اللبناني لم ينصَّ المشرع بوضوحٍ على حماية حق المترجم كما فعل المشرع المصري في المادَّة 3 من القانون 82 لعام 2002 "حماية الملكية الفكرية"، والمشرع التونسي في الفصلين (المادتين) الأولى والسادسة إذ نصَّ في الفصل الأول (المادَّة 1) على حماية حق الترجمة من ضمن الحقوق الفكرية والأدبية التي تشملها الحماية، وفي الفصل 6 (المادَّة 6) أن أصحاب الترجمات يتمتعون بالحماية التي اقتضاها هذا القانون، والمشرع المغربي الذي نصَّ على هذه الحماية في المادَّة 5 الفقرة "أ".

فهل أعمال الترجمة غير محميةٍ في القانون اللبناني، أو الحماية مقررةٌ ضمنًا لأن هذه الترجمة عملٌ فكريٌّ كسواه؟ أعتقد أن الحماية مقررةٌ ضمنيًّا وإن كان الأفضل النصّ عليها بوضوحٍ.

وفي قوانين مقارنةٍ، كالقانون المصري مثلًا، في المادَّة 8 منه، حُدِّدَت مهلة خمس سنواتٍ لمن يستحصل حق الترجمة من صاحب المؤلف، على أن يُنجز الترجمة وينشرها خلال هذه المهلة وإلّا فقد حقه في ذلك. وهو يرمي، من خلال تحديد هذه المهلة، إلى عدم حرمان المواطنين من المعرفة، فالمعرفة ملك البشرية ولا يجوز طمسها بأيّة وسيلةٍ.

وفي لبنان أيضًا لم يقدم المشرع على هذا الأمر، وهذا يعني أنه يمكن أيًّا كان أن يستحصل من صاحب مؤلفٍ ما إجازةً لترجمته ويسجل هذا الحق في الدوائر المختصة بحماية الملكية الفكرية

والأدبية، ويُحجم عن ترجمة هذا المؤلف، فيحرم الناس من حق الاطلاع على هذا المؤلف بلغتهم، ويكون من ثَمَّ قد خرق مبدأ حق البشرية في المعرفة.

ومن ناحيةٍ أخرى، تناول المشرع اللبناني، كسواه من المشرعين، في المادَّة 49 مدة حماية الحقوق المادية للمؤلف، فقرر أن هذه الحماية تمتد طوال حياة المؤلف مضافةً إليها خمسون سنةً تسري ابتداءً من نهاية السنة التي حصلت فيها وفاته.

وإذا كان المؤلَّف مشتركًا كانت مدة الحماية خمسين سنةً بعد وفاة آخر المؤلفين المشتركين، على أن تسري ابتداءً من نهاية السنة التي حصلت فيها وفاة آخر المشتركين في المؤلَّف.

صحيحٌ أن حماية حقوق المؤلف أمرٌ واجبٌ، بل إن من أولى واجبات المشرع في هذا المجال حماية هذا الحق؛ لأن هذه الحماية تعَدّ محفزًا أساسيًّا للإنتاج الفكري والأدبي، لكن أن تمتد هذه الحماية إلى ما يزيد على خمسين عامًا بعد وفاة المؤلف أمرٌ غير معقولٍ، فهي مدةٌ طويلةٌ قد تصل عمليًّا إلى مئة عامٍ أو أكثر. وقد كان الأجدى أن تكون هذه المهلة أقل من خمسين سنةً تبدأ من تاريخ إنتاج المؤلَّف لا من تاريخ وفاة المؤلِّف.

بمعنًى آخر، يجب الموازنة بين حماية حق المؤلف وتحفيزه على الإنتاج الفكري والأدبي، وحق البشرية في المعرفة والاطلاع لما لهذا الأمر من فوائد عامةٍ للمجتمع وتقدمه ورقيه. فالقوانين والأعراف الدولية تقرر أن حق الاكتشاف يمتد إلى خمس سنواتٍ وحق الاختراع يمتد إلى عشر سنواتٍ.

وفي كل الأحوال، لم يكتفِ المشرع بالنصّ على تقرير الحماية لحقوق المؤلف، بل ذهب إلى فرض عقوباتٍ على من يعتدي على هذه الحقوق. وهذا أمر طبيعيٌّ، إذ إنَّ أيَّ نصٍّ حمائيٍّ لا يقترن بعقوباتٍ على المخالف لن يكون ذا جدوى. وكذلك، نصّ على إجراءاتٍ فوريةٍ يمكن اللجوء إليها لحماية هذا الحق ووقف الاعتداء عليه من خلال قضاء العجلة، إلى جانب النيابة العامة ومحكمة البداية.

لقد قرر المشرّع في المادَّة 81 وما يليها من قانون حماية الملكية الفكرية أنه يجوز لصاحب الحق، ولمن يخلفه في هذا الحق، والذي يخشى وقوع اعتداءٍ وشيكٍ على حقوقه، اللجوء إلى قاضي العجلة وطلب اتخاذ إجراءاتٍ تفضي إلى وقف الاعتداء على هذه الحقوق. والمثال الواضح في هذا المجال هو طلب وقف توزيع ونشر المنتج الأدبي أو الفكري والتحفظ على النسخ التي توزّع، وهو إجراءٌ يمكن القضاءَ اتخاذُهُ قبل البتّ بأصل الدعوى حمايةً لحقوق المؤلف إلى حين البت النهائي بأصل

النزاع. وكذلك أعطى الجهات القضائية المذكورة حق فرض غرامةٍ إكراهيةٍ لإجبار المعتدي على تنفيذ هذه الإجراءات المقررة والآيلة إلى وقف التعدي.

وهذه الأحكام التي قررها المشرع لوقف الاعتداء المسبب للضرر اللاحق بالمؤلف لم يكتفِ بها، فقد نصَّ في المادتين 83 و84 على حق المؤلف في مراجعة القضاء المختص عند وقوع الاعتداء على أي حقٍّ من حقوقه لطلب التعويض عن الضرر الناجم عن هذا الاعتداء. والتعويض عن الضرر، وإن كان الأصل فيه هو التعويض العيني، كثيرًا ما يلجأ القضاء فيه إلى التعويض النقدي عند تعذر الوصول إلى التعويض العيني. فالقاضي في هذه الحالة يقدر ما لحق بالمؤلف من ضررٍ ويحكم له بتعويضٍ نقديٍّ عنه، سواءٌ أكان ضررًا ماديًّا أم ضررًا معنويًّا.

بل ذهب المشرع إلى أبعد من ذلك، فإمعانًا في حماية حقوق الملكية الفكرية والأدبية، وتحفيزًا للإنتاج الفكري والأدبي، قرر المشرع عَدَّ الاعتداء على هذه الحقوق اعتداءً على المجتمع، وعليه قرر عقوباتٍ جزائيةً على من يعتدي على حقوق المؤلف وعلى الحقوق المجاورة.

ففي المادَّة 85 قرر عقوبتي السجن والغرامة بحق كل من يقلد توقيع المؤلف أو يستخدم إشارةً من الإشارات التي يستخدمها، أو يلجأ إلى استخدام اسمٍ مختلسٍ في عملٍ أدبيٍّ أو فنيٍّ، أو يقلد عملًا أدبيًّا أو فنيًّا. بل كذلك يُعاقَب بهذه العقوبات إذا باع أو عرض عملًا مقلدًا أو موقعًا عليه من غير صاحبه، وكان عالمًا بذلك.

أمّا في المادَّة 86 فقد نصّ على العقوبات أنفسها عند وقوع اعتداءٍ، أو حتى محاولة اعتداءٍ، عن معرفةٍ وبغيةَ الربح، على أي حقٍّ من حقوق المؤلف أو الحقوق المجاورة المنصوص عليها في قانون حماية الملكية الفكرية والأدبية.

وكذلك لم يَغفُل المشرع عن النصّ على مضاعفة هذه العقوبات في حالات التكرار، إمعانًا منه في تأمين حمايةٍ كافيةٍ لهذه الحقوق.

ثانيًا. قانون حماية الملكيَّة الفكريَّة في التشريع القطريّ:

تناول القانون القطري 7 لسنة 2002 مسألة حماية حق المؤلف والحقوق المجاورة. وقد عدد، على سبيل المثال لا الحصر، في المادَّة 2 منه المصنفات والمؤلفات التي يتمتع أصحابها بالحماية، ثم في المادَّة 3 تناول المصنفات المشتقة، ونصَّ على مصنفات الترجمة في البند 1 من هذه المادَّة.

المادَّة 3: "مع مراعاة الحماية المنصوص عليها في المادَّة السابقة، تتمتع بالحماية المصنفات المشتقة التالية: مصنفات الترجمة والتلخيص والتعديل والشرح وغيرها من التحويرات".

وفي الفصل الأول من الباب الثالث تناول حقوق المؤلف الماليّة والأدبية، فنصَّ في المادَّة 7 على الآتي: "للمؤلف أو لمالك حق المؤلف، وحده دون غيره، الحق في مباشرة الأعمال التالية أو التصريح بمباشرتها:

1. استنساخ المصنف

2. ترجمة المصنف

3. ..."

فقد عدّ المشرع القطري ترجمة أي مؤلفٍ أو أي مصنفٍ حقًّا من حقوق المؤلف، وعدَّها حقًّا مشتقًّا من الحق الأساسي للمؤلف وأضفى عليها حمايةً قانونيةً، بل عاد في المادَّة 7 ليؤكد أن للمؤلف أو مالك حق المؤلف وحده دون سواه الحق في ترجمة المؤَلف أو منح سواه الإذن بترجمة مؤلَّفه.

واللافت في القانون القطري أنه وإن كانت مدة الحماية فيه تمتد إلى خمسين سنةً، فإن هذه المهلة تبدأ من تاريخ أول نشرٍ، إلّا إذا أُعيدَ نشر مؤلَّفٍ ما بعد أن أُدخلَت عليه تعديلاتٌ جوهريةٌ تجعله مصنفًا جديدًا بدرجةٍ كبيرةٍ، وذلك بخلاف أغلب التشريعات العربية التي قررت الحماية لخمسين سنةً تسري ابتداءً من نهاية السنة التي حصلت فيها وفاة المؤلف.

ولا شكّ في أن المشرع القطري لم يكتفِ بالنصّ على حماية حقّ المؤلف، بل قرن هذه الأحكام بعقوباتٍ على المخالفين، فنصّ في المادَّة 47 على دور القرارات التي يمكن المحكمةَ أن تتخذها لتأمين هذه الحماية، وهي:

أ- الأمر بوقف التعدي.

ب- ضبط النسخ المخالفة والتحفظ عليها أو على أي جزءٍ منها.

جـ- مصادرة النسخ المخالفة أو أيّة مواد استعملت في الاستنساخ.

د- الحكم بالتعويض المناسب.

هـ- مصادرة عائدات الاستغلال الناجمة عن المخالفة.

بل نصّ أيضًا في البند 2 على أنه إذا ثبت أن الطالب هو مالك الحق وأن حقوقه قد اعتُدِيَ عليها أو أن التعدي عليها وشيكٌ، فللمحكمة أن تتخذ أيًّا من الإجراءات المنصوص عليها في البند (1) من هذه المادَّة على نحوٍ تحفظيٍّ لمنع فعل التعدي من الحدوث أو بغية الحفاظ على دليلٍ له علاقةٌ بفعل التعدي.

أمّا في المادَّة 48 فقد نصّ على العقوبات الجزائية التي تُنزَل بالمخالف لنصوص الحماية هذه، فنصّ على الآتي: "مع عدم الإخلال بأيّة عقوبةٍ أشدّ ينصُّ عليها قانونٌ آخر، يعاقب بالحبس مدةً لا تقل عن ستة أشهرٍ ولا تزيد على سنةٍ، وبالغرامة التي لا تقل عن ثلاثين ألف ريالٍ ولا تزيد على مائة ألف ريالٍ، أو بإحدى هاتين العقوبتين، كلُّ من قام بنشر أو استغلال مصنفٍ غير مملوكٍ له، دون الحصول على إذنٍ كتابيٍّ موثقٍ من مؤلف المصنف أو ورثته أو ممن يمثله".

أمّا في المادَّة 49 فقد نصّ على عقوباتٍ تُنزَل بحق الناشر الذي يقدم على تعديلٍ في حقيقة المصنف أو في طبيعته أو موضوعه أو عنوانه بخلاف تعليمات المؤلف، وهي عقوبة الحبس التي قد تصل مدتها إلى سنةٍ مع غرامةٍ قد تصل إلى خمسين ألف ريالٍ قطريٍّ. وهذه العقوبة تنزل بالناشر ولو لم يحقق أي مردودٍ ماليٍّ من التعديل، بل ولو لم يكن يسعى إلى هذا الكسب المادي.

ثالثًا. قانون حماية الملكيَّة الفكريَّة في التشريع المصريّ والسعوديّ:

تشكل الحماية القانونية حافزًا للمترجمين على مواصلة إنتاجهم الفكري والقدرة على التصرف فيه، فالإنتاج الفكري عنصرٌ أساسيٌّ في تطوير المجتمعات على جميع الصُّعُد الثقافية والاقتصادية والاجتماعية، ويقاس تطور الشعوب أيضًا بمستوى الحماية التي توفَّر للإنتاج الفكري. وقد جاء في المادَّة الثالثة من نظام حماية حقوق المؤلف السعودي النصّ على حماية الترجمة: "يحمي هذا النظام مصنفات الترجمة ومصنفات التلخيص أو التعديل أو الشرح أو التحقيق أو غير ذلك من أوجه التحوير" (نظام حماية حقوق المؤلف السعودي الصادر بالمرسوم الملكي الرقم م/ 41 بتاريخ 2/ 7/ 1424هـ).

ونصَّ قانون حماية الملكية السعودي في المادَّة الثالثة منه على حماية حقوق الترجمة، ونصَّ القانون المصري أيضًا على حماية هذه الحقوق في المادَّة 147 منه.

إن تطبيق قانون حماية حق المؤلف يعني أن يتمتع المصنف بالابتكار، أي القدرة على إبراز الطابع الشخصي للمؤلف حتى يتناول فكرةً أو موضوعًا. وفي قانون حماية حقوق الملكية الفكرية المصري

82 لسنة 2002 أن الابتكار يعني "الطابع الإبداعي الذي يسبغ الأصالة على المصنف"، وذلك بحسب المادَّة 138، البند "2".

لذلك، تُعَدّ ترجمة المصنف أمرًا مبتكرًا؛ لأنها تتطلب موهبةً وجهدًا وعملًا شاقًّا، فهو ليس مجرد تحويل العمل من لغةٍ إلى لغةٍ أخرى، بل هو انتقاء العبارات التي تحافظ على قوة النصّ وكيانه. فالابتكار هو فن التعبير ولا يقتصر على العمل الأصلي، بل يشمل المصنفات المشتقة أيضًا.

وتنصّ المادَّة 138 من القانون المصري على أن المصنف المشتق هو "المصنف الذي يستمد أصله من مصنفٍ سابق الوجود كالترجمات والتوزيعات الموسيقية وتجميعات المصنفات بما في ذلك قواعد البيانات المقروءة، سواءٌ من الحاسب أو غيره ومجموعات التعبير الفولكلوري ما دامت مبتكرةً من حيث ترتيب أو اختيار محتوياتها".

وقد أقرّ المشرع المصري تلك القواعد في المادَّة 140، فذكر أنه "تتمتع بحماية هذا القانون حقوق المؤلفين على مصنفاتهم الأدبية والفنية وبوجهٍ خاصٍّ المصنفات المشتقة وذلك دون الإخلال بالحماية المقررة للمصنفات التي اشتقت منها، وتشمل الحماية عنوان المصنف إذا كان مبتكرًا".

ونصَّ القانون المصري أيضًا على أن كل الترجمات التي تخالف النظام والآداب وتتجاوز الشرعية لا تخضع للحماية. وكذلك نصَّ في المادَّة 148 منه على أنه "تنتهي حماية حق المؤلف وحق من ترجم مصنفه إلى لغةٍ أجنبيةٍ أخرى في ترجمة ذلك المصنف إلى اللغة العربية إذا لم يباشر المؤلف أو المترجم هذا الحق بنفسه أو بواسطة غيره في مدى ثلاث سنواتٍ من تاريخ أول نشرٍ للمصنف الأصلي أو المترجم".

وكذلك نصَّت المادَّة 143 من القانون المصري لحماية حقوق الملكية الفكرية على أنه يتمتع المؤلف وخلفه العام على المصنف بحقوقٍ أدبيةٍ أبديةٍ غير قابلةٍ للتقادم أو للتنازل. وتشمل هذه الحقوق ما يأتي:

1. إتاحة المصنف للجمهور أول مرةٍ.

2. الحق في نسبة المصنف إلى مؤلفه.

3. الحق في منع تعديل المصنف تعديلًا يَعُدُّهُ المؤلف تشويهًا أو تحريفًا له، ولا يعد التعديل في مجال الترجمة اعتداءً إلّا إذا أغفل المترجم الإشارة إلى مواطن الحذف أو التغيير أو أساء بعمله إلى سمعة المؤلف ومكانته.

لقد راعى المشرع المصري الظروف الخاصة بحالة الترجمة، إذ إن طبيعة الترجمة تقتضي السماح بقدرٍ كبيرٍ من حرية التصرف حتى تتمكن من انجاز العمل المترجم بدقةٍ. وقد قضت المادَّة 2/ 2 من القانون المصري القديم بعدم جواز اعتراض المؤلف على ما قد يحدثه المترجم من حذفٍ أو تعديلٍ إلّا إذا أغفل المترجم الإشارة إلى مواطن الحذف أو التعديل، أو ترتب على الترجمة المساس بسمعة المؤلف ومكانته الفنية.

وبشأن حصول المترجم على إذنٍ مسبقٍ، نصَّت المادَّة 147 من القانون المصري 82 لسنة 2002 على الآتي: "يتمتع المؤلف وخَلَفه العام من بعده بحقٍّ استئثاريٍّ في الترخيص أو المنع لأي استغلالٍ لمصنفه بأي وجهٍ من الوجوه، وبخاصةٍ عن طريق النسخ أو البث الإذاعي أو إعادة البث الإذاعي العلني، أو التوصيل العلني أو الترجمة أو التحرير، أو التأجير أو الإعارة أو الإتاحة للجمهور بما في ذلك في إتاحته عبر أجهزة الحاسب الآلي أو من خلال شبكات الإنترنت أو شبكات المعلومات أو شبكات الاتصالات وغيرها من الوسائل. ولا ينطبق الحق الاستئثاري في التأجير على برامج الحاسب الآلي إذا لم تكن هي المحل الأساسي للتأجير ولا على تأجير المصنفات السمعية البصرية، متى كان لا يؤدي إلى انتشار نسخها على نحوٍ يلحق ضررًا ماديًّا بصاحب الحق الاستئثاري المشار إليه. كما يتمتع المؤلف وخَلَفه من بعده بالحق في تتبع أعمال التصريف في النسخة الأصلية لمصنفه، والذي يخوله الحصول على نسبةٍ مئويةٍ معينةٍ لا تجاوز عشرةً في المئة من الزيادة التي تحققت من كل عملية تصرفٍ في هذه النسخة. ويستنفد حق منع الغير من استيراد أو استخدام أو بيع أو توزيع مصنفه المحمي وفقًا لأحكام هذا القانون إذا قام باستغلاله وتسويقه في أية دولةٍ أو رخص للغير بذلك".

وقد نصَّت اتفاقية برن في الفقرة الثالثة من المادَّة 2 فيها على الآتي: "تتمتع الترجمات والتحويرات والتعديلات وما يجري على المصنف الأدبي أو الفني من تحويلاتٍ أخرى نفس الحماية التي تتمتع بها المصنفات الأصلية، وذلك من دون المساس بحقوق المصنف الأصلي".

ونصَّت المادَّة الثانية من الاتفاقية العربية لحماية حق المؤلف على أنه يتمتع بالحماية من مُنِحَ إذنًا بترجمة عمل المؤلف الأصلي، وسواءٌ أكان ذلك من طريق التعاقد الحر أم من طريق الترخيص فإن هذه الترجمة تتمتع بالحماية التي يتمتع بها العمل الأصلي.

أمّا ما يتعلّق بتحديد مدَّة الحماية، فقد حرصت القوانين والتشريعات الوطنية والدولية على تأمين الحماية للترجمة لضمان استمرار الإبداع والابتكار وتشجيعهما، فالاعتداء على حقوق المؤلف

تأليفًا أو ترجمةً يسيء إلى صاحب المصنف معنويًّا ويسيء إلى سمعته الأدبية، كأن يترجم شخصٌ عمله دون إذنٍ منه أو يترجم العمل إلى لغةٍ ثالثةٍ دون إذن المؤلف الأصلي والمترجم، بما يسبب لهما ضررًا ماليًّا. وهو الأمر الذي يتطلب وقف هذا الضرر وطلب تعويضٍ، وهذا ما يعبر عنه بالحماية المدنية وهي إمّا مسؤوليةٌ عقديةٌ، فقد يكون الاعتداء قد وقع مثلًا إذا أخل المترجم أو الناشر باتفاقيته والتزاماتها، وإمّا مسؤوليةٌ تقصيريةٌ، فقد ينشر العمل من غير معرفة الآخر، أو يُترجم من غير إذن المؤلف.

وقد نصَّ القانون المدني المصري في مادته 163 على أن "كل خطإٍ سبب ضررًا للغير يلزم من ارتكبه بالتعويض". أمّا في القانون السعودي فقد جاء في المادَّة 28 من نظام الحماية المدنية لحقوق المؤلف أنه "يعاقب من يعتدي على حق المؤلف بالغرامة بما لا يتجاوز عشرة آلاف ريالٍ وإغلاق المؤسسة أو المطبعة بما لا يتجاوز 15 يومًا إضافةً إلى تعويض صاحب الحق عما لحقه من ضررٍ، وفي حالة العود يمكن مضاعفة الغرامة. كما يجوز الحكم بالإغلاق لمدةٍ لا تتجاوز تسعين يومًا إضافةً إلى التعويض المالي لصاحب الحق، كما يجوز مصادرة النُّسَخ أو إتلافها، كذلك يجوز بقرارٍ مؤقتٍ وقف النشر أو عرض المصنف أو الحجز على نسخةٍ أو صورةٍ حتى الفصل في الموضوع". وأقرَّت المادَّة 24 من النظام السعودي أن "لصاحب حق المؤلف أو من يمثله حق المطالبة بالتعويض عن الأضرار التي لحقت به جراء الاعتداء على حقوقه التي يحميها النظام".

وهناك نوعٌ آخر من الحماية هو الحماية الجنائية التي تتمثل في السجن أو الغرامة المالية أو عقوبات تتمثل في مصادرة النُّسَخ أو اتلافها، وهي أقوى من العقوبة المدنية لأنها لا تقتصر على المال.

المبحث الثالث: تجربة دار الفارابيّ ودار العلم للملايين في مجال الترجمة:

ازداد عدد الترجمات في السنوات الماضية، وشهدت تعاظُمًا بسبب ارتفاع نسبة القراءة. أمّا خلال السنتين الأخيرتين فقد شهدت دور النشر اللبنانية تراجعًا في حركة الترجمة بسبب انتشار المواقع الإلكترونية ووسائل التواصل الاجتماعي.

وتنحصر جهود الترجمة في لبنان في دور النشر والجهود الفردية، وحركة الترجمة متخبطةٌ في ظل الأزمات الاقتصادية أيضًا. ثُمَّ إن الجمهور اختلفت توجهاته وانفتحت قابليته على العالم الإلكتروني، فدور النشر لا يمكنها المجازفة في ظل الأزمات الاقتصادية والسياسية التي تشهدها البلاد. وهناك جهدٌ يُبذل في اختيار المترجمين المتمكِّنينَ ومنحهم الوقت الكافي والمردود المادي.

وفي سؤالٍ لدار العلم للملايين عن حركة الترجمة أكد مسؤولو الدار أنها في حالة بحثٍ دائمٍ عن الأعمال لترجمتها؛ لأن الترجمة وجهٌ آخر من الوجوه الثقافية الممتعة من عمل الناشر الذي عليه الاطلاع على جميع الأعمال العالمية وأبرز المؤلفين. ويذكر مسؤولو الدار أن انتقاء الكتب للترجمة ليس بالأمر السهل؛ إذ يجب معرفة أذواق الجمهور. وتكون الترجمة من اللغة الإنكليزية إلى اللغة العربية، وتُترجَم مثلًا رواياتٌ مشهورةٌ لمؤلفين مشهورين، وكتبٌ تاريخيةٌ لمعارك تاريخيةٍ مهمةٍ، وكتبٌ للأطفال، إلى كتبٍ لها علاقةٌ بالبرامج التلفزيونية مثل (The Doctors). وهُم يلتقون الناشرين من أجل التفاوض على حقوق الترجمة. وتشكل الترجمة عبئًا ماليًّا؛ لأنها تستوجب شراء حقوق الملكية الفكرية من مؤلفها الأصلي أو ناشرها، وذلك من خلال عقدٍ يُبرَمُ بين الطرفين تحدد فيه المدَّة الزمنية بين خمس سنواتٍ وستٍّ، وتحدد الكلفة المادية للعمل المترجم، ويجب كذلك أن تتمتع الترجمة بالجودة والإبداع واللغة الصحيحة والدقة في اختيار المصطلحات المناسبة.

ويؤكد مسؤولو دار العلم للملايين أيضًا أن أبرز العقبات التي تواجههم أن بعضهم يستسهل التعدي على حقوق المؤلفين، فانتهاكات حقوق الملكية الفكرية تأخذ في الأسواق العربية أشكالًا مختلفةً، منها نشر ترجماتٍ لأعمالٍ غربيةٍ دون شراء حقوقها من ناشرها الأصلي، فالدار تدفع جميع الحقوق للمؤلف أو دار النشر لترجمة الكتاب ثمَّ تُصدَم بعدها بأن الكتاب نفسه قد تُرجِمَ من غير شراء الحقوق، وهنا تقع في خسارةٍ كبيرةٍ.

وقال المسؤولون في دار الفارابي إن الترجمة تعدّ نافذةً نحو المعرفة وتطوير اللغة والمصطلحات والمفاهيم، ولذلك يُحاولون أن يعكفوا قدر المستطاع على الأعمال المترجمة، ويهتمون خصوصًا بالترجمات المتعلقة بالعلوم الإنسانية والاجتماعية. وتشمل برامجهم أيضًا بعض الترجمات في مجال الرواية، إلّا أن نسبتها ضئيلةٌ جدًّا. ويهتمون بترجمة الكتب من الفرنسية إلى العربية بالدرجة الأولى، واختيارهم للكتاب يكون من طريق فهم أذواق الجمهور والسوق اللبنانية والعربية، أمّا الكتب التي تنال الجوائز العالمية فتأتي في المرتبة الثانية.

ويضيف مسؤولو دار الفارابي أنهم يلتزمون الصدقية والجودة وإبرام عقدٍ لحماية حقوق الناشر والمؤلف والمترجم. ويشمل هذا العقد البدل المادي والإيرادات وعدد النسخ وسنوات الحقوق، إذ تتردد بين خمس سنواتٍ إلى عشرٍ. وهناك عقدٌ آخر مع المترجم يحدد فيه الوقت لإنجاز الترجمة والبدل المادي والتقيد بالنصّ دون تحويرٍ وتعديلٍ. فهذه هي أبرز شروط العقد. وأبرز العقبات التي تعترض طريقهم تتعلق بالمصطلحات وقدر توافرها وتداولها. ثمَّ إنّ الترجمة تخضع للسوق،

فهناك طموحاتٌ كبيرةٌ، ولكن الأسواق في بعض الأحيان غير مشجّعةٍ، وهي مرتبطةٌ بالظروف الاقتصادية والاجتماعية، فسوق الكتاب في تراجعٍ وكذلك الترجمات.

خاتمة:

هناك ارتفاعٌ في مستوى القرصنة وسرقة الأعمال والمصنفات الأدبية والفنية، وعلى الدول العربية أن تعيد النظر في قوانينها كلما دعت الحاجة إلى ذلك. والأهم هو تطبيق القوانين والأحكام وتطبيق هذه النصوص القانونية. وحقوق المؤلف والحقوق المجاورة يجب أن تواكب جميع التطورات، فالمصنفات تشكّل عاملًا مهمًّا في الاقتصاد وواجهة الدول الحضارية، لذلك وجبت حمايتها من الانتهاك والقرصنة.

المراجع العربيَّة:

- ابن منظور. **لسان العرب**. ط3. بيروت: دار صادر، 1414هـ.
- الجاحظ، عمرو بن بحر. **الحيوان**. ط2. بيروت: دار الكتب العلمية، 1424هـ.
- الجمهورية اللبنانية –مجلس النواب. "قانون حماية الملكية الأدبية والفنية". **الجريدة الرسمية** 18/ 99 (1999).
- العيسوي، بشير. "واقع الترجمة في الوطن العربي". **مجلة المنتدى**. 31 (2017).
- كتورة، جورج. "واقع الكتاب المترجم". **مؤتمر الناشر العربي**. (2007).
- مجمع اللغة العربية. **المعجم الوسيط**. ط4. القاهرة، 2004.
- وهبه، مجدي. **معجم مصطلحات الأدب**. د.ط. بيروت: مكتبة لبنان، 1974.

المراجع الأجنبيَّة:

- Mounin, G., *Linguistique et traduction*, Bruxelles, 1976.

الجلسةُ الثامنة

إسهاماتُ المُترجِمينَ العربِ في حركةِ النهضة وإشاعةِ الديمقراطيَّةِ وحقوقِ الإنسان

- إغاراتٌ على تُخومِ المعرفة: إسهاماتُ المترجمينَ العربِ في حركةِ النهضة. ماهر شفيق فريد.
- من ترجمةِ الحقِّ إلى الحقِّ في الترجمة: مقاربةٌ جينيالوجيَّةٌ في الترجمةِ بوصفها خدمةً حقوقيَّة. عبد الصمد الكباص.

إغاراتٌ على تُخومِ المعرفة

إسهاماتُ المترجمينَ العربِ في حركةِ النهضة

ماهر شفيق فريد

أستاذ الأدب الإنكليزيّ والترجمة بكلِّيَّة الآداب -جامعة القاهرة

قامت النهضة الفكرية في العالم العربي منذ النصف الأول من القرن التاسع عشر على ثلاث ركائز هي التأليف والترجمة وإحياء التراث. وحديثنا هنا مقصورٌ على الركيزة الثانية وهي الترجمة. فإلى أي حدٍّ أسهمت في تحقيق هذه النهضة؟ وما المجالات التنويرية التي اقتحمتها؟ وهل نجحت في إشاعة التعددية الثقافية وإرساء قواعد الديمقراطية وتوكيد حقوق الإنسان العربي وتبصيره بواجباته؟ (سأستخدم الاختصارات =ترجمة).

يمكن تأريخ بداية هذه النهضة بالبعثة التي أوفدها محمد علي باشا، والي مصر تحت الخلافة العثمانية، إلى باريس عام 1826. وقد ضمَّت البعثة، بتزكيةٍ من الشيخ المستنير حسن العطار، رفاعة رافع الطهطاوي إمامًا للبعثة في شؤون الدين وإقامة الصلاة. فتعلم الطهطاوي اللغة الفرنسية وتعرَّفَ المستشرق الفرنسي سيلفستر دي ساسي وسجل ملاحظاته على الحضارة الفرنسية في كتابه **تخليص الإبريز في تلخيص باريز** (1834) وفيه أعلن إعجابه بالجوانب الطيبة في الحضارة الغربية دون أن يخلو كلامه عليها من تحفظاتٍ. وكان أول من ترجم "أو عرّب –كلماتٍ جديدةً على اللغة العربية مثل ترجمة كلمة Charte (ميثاق، دستور) إلى "الشرطة" وكلمة Journal (جريدة، صحيفة) إلى "جرنالات"، وفي أثناء إقامته في باريس ترجم اثني عشر كتابًا أو شذرةً من كتابٍ منها **نبذةٌ في تاريخ الإسكندر الأكبر** وكتاب **أصول المعادن** وكتاب **دائرة العلوم في أحلام الأمم** و**مقدمةٌ**

في الجغرافيا الطبيعية و**ثلاث مقالاتٍ في الهندسة** و**نبذةٌ في الميثولوجيا اليونانية**، وكذلك ترجم رواية الأديب الفرنسي فنلون **تليماك** وهو ابن أوديسيوس أو يوليسيز. ولدى عودة الطهطاوي إلى مصر تولى عدة مناصب وأنشأ مدرسة الألسن للغات والترجمة التي تخرج فيها تلاميذه ممن ترجموا في شتى مجالات المعرفة، مما يعيد إلى الذاكرة مدرسة الحكمة في عصر الخليفة المأمون.

وسأضرب عددًا من الأمثلة "أربعة أمثلةٍ على وجه التحديد -لكتبٍ محوريةٍ في تاريخ الفكر الإنساني نقلها مترجمون عربٌ في القرن العشرين.

فالكتاب الأول هو **محاورات أفلاطون: أوطيفرون، الدفاع، أقريطون، فيدون**، الذي ترجمه زكي نجيب محمود. وليست الترجمة عن الأصل اليوناني، ولكنها من خلال لغةٍ وسيطةٍ هي الإنجليزية، ولكنها ترجمةٌ مقتدرةٌ تجمع بين دقة النقل، فقد عارضتها على الترجمة الإنجليزية المستخدمة، ونصاعة التعبير. وليست ترجمة أفلاطون بالأمر اليسير على المترجم في أي لغةٍ؛ فهو شاعرٌ إلى جانب كونه فيلسوفًا، وأي شيءٍ يمكن أن يكون أكثر شاعريةً من أسطورة الكهف؟ والمشكلة التي تواجه دارسه أو مترجمه، على حد قول م. ف. بيرنت في مقالةٍ له في **مجلة نيويورك لعرض الكتب** (27 سبتمبر 1979)، هي كيفية جمع المتصدي للمهمة بين عمق الرؤية الأفلاطونية وقوَّتها، والحذق السقراطي للحجج التي يسوقها. إن محاورات أفلاطون مزيجٌ معجزٌ من الخيال الفلسفي والمنطق، وعلى مفسره أن يستجيب لكلا الأمرين.

وأهم النصوص التي ترجمها زكي نجيب محمود هو **الدفاع** (القرن الرابع ق.م). وليست **الدفاع** محاورةً بالمعنى الدقيق للكلمة، وإنما هي إيرادٌ لدفاع سقراط عن نفسه في محاكته أمام محكمة أثينا، إذ اتُّهم بعدم التقوى وإفساد الشباب. إذ يقول سقراط إنه ليس بالسوفسطائي ولا بالفيسلوف الطبيعي، وإنما حكمته الوحيدة تتمثل في أنه يعرف أنه لا يعرف. لقد حثه الهاتف الإلهي على أن يبحث عن رجلٍ أحكمَ منه، ولكنه لم يجد أحدًا يفي بهذا المطلب. فمضى إلى من اشتهروا بالحكمة، فلم يجد شيئًا منها لديهم، وحين حاول أن يقنعهم بذلك ثارت حفيظتهم، ومن ثم وجهوا إليه الاتهامات التي يواجهها الآن. ويتحول سقراط إلى مليتوس، مدعي الاتهام، ردًّا عليه (في ثلاثية نجيب محفوظ يقول كمال عبد الجواد ما معناه: كل الناس يتذكرون اسم سقراط، ولكن من منهم يتذكر اسم قُضاته؟). ثم يخاطب سقراط القضاة قائلًا إنه غير نادمٍ وإنه لا بدَّ له من الاستمرار في الجهر بتعاليمه إطاعةً لصوتٍ إلهيٍّ يحثه على توكيد ضرورة الفضيلة. وإن أعدموه فإنهم بذلك يؤذون أنفسهم؛ لأنه أشبه بذبابة الخيل أو الماشية التي تخز أثينا من أجل التنبيه والتحذير.

والكتاب الثاني هو كتاب عالم التاريخ الطبيعي الإنجليزي تشارلز داروين **أصل الأنواع** (1859) الذي ترجمه إسماعيل مظهر. والعنوان الكامل للكتاب بحسب الترجمة هو **أصل الأنواع وتطورها بالانتخاب الطبيعي وحفظ السلالات المخبوة في التناحر على البقاء**. ووطَّأ مظهر لترجمته بمقدمةٍ في نحو ثمانٍ وتسعين صفحةً ناقش فيها المذاهب القديمة في النشوء، وأثر الحالات الخارجية في الأحياء، وسيرة التطور بوصفها من سيرة داروين، مع تقديم خلاصةٍ وافيةٍ لمذهبه في التطور. فهي ترجمةٌ لكتابٍ عميق الأثر اضطلع بها في عام 1918 كاتبٌ جمع بين الثقافتين الأدبية والعلمية، وكان صاحب أسلوبٍ مميزٍ يقوم على القصد في العبارة وتوخي الدقة في التعبير. وإلى مظهر وشبلي شميل وسلامة موسى يرجع الفضل في تقديم نظرية التطور إلى القارئ العربي.

والكتاب الثالث هو كتاب **تفسير الأحلام** (1900) لمؤسس التحليل النفسي سيجموند فرويد الذي ترجمه مصطفى صفوان ترجمةً كاملةً جليلةً أتاحت لنا أن نتعرَّف نظريات "طبيب فينا" في المغزى النفسي للحلم، وعلاقة الأحلام بالعمليات العقلية، وأيّة وظائف حيويةٍ قد تكون لها، ومدى انطواء مضمون الأحلام الفردية على "معنًى" يمكن العثور عليه في سائر البنية النفسية. ومن أهم أفكار الكتاب –كما يقول رونالدسث –تقسيمه الأحلام إلى ثلاث فئاتٍ بالنظر إلى العلاقة بين مضمونها الكامن والظاهري. فهناك، أولًا، الأحلام التي لها معنًى، ومن ثم يمكن أن تدخل دون مشقةٍ في مضمون حياتنا العقلية. وهناك، ثانيًا، الأحلام التي لها معنًى في ذاتها ولكنها تحيِّر الحالم لأنه لا يستطيع أن يدخلها في حياته العقلية. وهناك، ثالثًا، الأحلام التي ليس لها معنًى ولا هي بالقابلة للفهم والتي تبدو منبتّة الصلة مختلطةً بلا معنًى. وهذه إلى حدٍّ كبيرٍ كُبرى الفئات الثلاث، ومهمة المحلل النفسي هي أن يتوصل إلى معناها الخفي في ضوء خبرات الحالم وماضيه.

وأرسى المترجم مصطفى صفوان، الذي ترجم فيما بعد مسرحية شكسبير **عطيل** إلى العامية المصرية**!**، قواعد ترجمة مصطلحاتٍ أساسيةٍ في تحليل الأحلام مثل التكثيف والترميز والإبدال، والذكرى الساترة، والمضمون الجلي والكامن للحلم. ومن المؤسف أن ترجمة أعمال فرويد الأخرى التي أنجزها في مرحلةٍ لاحقةٍ مترجمون مثل أحمد عكاشة وعثمان نجاتي وعبد المنعم الحفني جاءت أدنى مستوًى من ترجمة صفوان، مما يومئ إلى ظاهرةٍ مقلقةٍ هي اطراد الانحدار في مستويات التأليف والترجمة عمومًا، نتيجةً لانحدار مستويات التعليم بمراحله المختلفة في المدارس والمعاهد والجامعات.

والكتاب الرابع هو كتاب الأديب والمفكر الإنجليزي ه. ج. ولز **معالم تاريخ الإنسانية** (1920) الذي ترجمه عبد العزيز توفيق جاويد في أربعة مجلداتٍ وضعت هذا الكنز النفيس من المعرفة في متناول قارئ العربية. ففي المجلد الأول يتحدث عن نشأة الكون والإنسان والحضارات. وفي الثاني عن تاريخ الإغريق والرومان ومن عاصروهما. وفي الثالث عن المسيحية والإسلام والعصور الوسطى وعصر النهضة. وفي الرابع عن التاريخ الحديث ابتداءً من عام 1600 حتى تاريخ وضع الكتاب. وأردف ولز هذا الكتاب بملخصٍ له في مجلدٍ واحدٍ عام 1922 ترجمه جاويد أيضًا عام 1958 بعنوان **موجز تاريخ العالم**. وعلق المترجم على الكتابين بقوله: "انظر إليه في الكتابين كليهما وهو يدق البشائر فرحًا بالكتابة وصناعة الورق، ونشوء العلوم الحديثة على أيدي يونان، وصمود منار العلم البطلمي بالإسكندرية، ورفع العرب لواء الحضارة بين المحيطين. وكم تحزنه الحروب ويشقيه ما تعود به على الإنسانية من دمارٍ ووقوفٍ بدولاب المدنية عن التقدم". ترجمةٌ عربيةٌ، ولكن أيّة عربيةٍ هي! عربيةٌ جزلة اللفظ محكمة المنطق جلية الفكر.

هذه أربعة كتبٍ في مجالات الفلسفة والعلم وعلم النفس والتاريخ نقلها مترجمون تضطرم فيهم شعلةُ المعرفةِ وحبُّ استطلاعٍ نبيلٌ يسعى إلى تلقيح العقل العربي بخير ثمار الثقافات الأجنبية.

ومما يُحسَب لهؤلاء المترجمين وغيرهم أنهم لم يكونوا يكتفون بنقل النصوص نقلًا أخرس وإنما كانوا –مع حرصهم على أمانة النقل– يحرصون على التعليق على كتابات الغربيين وتصويب ما قد يشوبها من أخطاءٍ، بحسن نيةٍ أو بسوء نيةٍ، أو نزعةٍ عنصريةٍ متحاملةٍ، أو إساءة فهمٍ. لقد ترجم الشاعر واللغوي علي الجارم مثلًا كتاب المستشرق الإنجليزي ستانلي لين بول **قصة العرب في إسبانيا** فختم ترجمته بأبياتٍ من نظمه تلخص المنظور العربي إلى فردوس العرب المفقود والحضارة الزاهرة التي أقاموها على امتداد ثمانية قرونٍ على الشاطئ الآخر للبحر المتوسط:

أمامَك قِصَّةُ عن مَجدِ قَومٍ ... تقشَّع عن سَمائِهم السَّحابُ
مناصل إن دُعُوا لِلحربِ لَبَّوا ... وإن نُودُوا لِمَكرُمَةٍ أجابوا
سَلُوا التاريخَ عنهم إن أردتُّم ... فَفي صَفَحاتِهِ خُطَّ الجَوابُ

وحين يترجم زكي نجيب محمود كتاب الناقد الإنجليزي هـ. ب. تشارلتن **فنون الأدب** لا يكتفي بأمثلة المؤلف من الأدب الإنجليزي وإنما يضيف، وهو يسمي عمله تعريبًا، أمثلةً من الأدب العربي تقيم جسورًا بين الثقافتين، فيورد مثلًا تعليق الأصمعي على قول أحد الشعراء في الهجاء:

قومٌ إذا استنبَحَ الأضيافُ كَلبَهُم ... قالوا لأُمِّهِم بولي عَلى النّارِ

موضحًا من خلال تشريحٍ لفظيٍّ دقيقٍ أن كل كلمةٍ هنا تضاعف من أثر الهجاء الموجع والذم الدامغ. ويورد تعليق الخنساء على قول حسان بن ثابتٍ:

لَنا الجَفَناتُ الغُرُّ يَلمَعْنَ بِالضُّحى وأسيافُنا يَقطُرْنَ مِن نَجدَةٍ دَما

وكيف أوضحت للشاعر الشادي نواحي الضعف في قوله.

ومن مشروعات الترجمة الجماعية موسوعة **قصة الحضارة** للباحث الأمريكي ويل ديورانت، وقد صدرت عن لجنة التأليف والترجمة والنشر في قاهرة النصف الأول من القرن الماضي، ثم أعادت مكتبة الأسرة إصدارها في طبعةٍ جديدةٍ في اثنين وعشرين مجلدًا اشترك في ترجمتها نخبةٌ من أفضل المترجمين، هم محمد بدران، وفؤاد أندراوس، وزكي نجيب محمود، وآخرون. وتشمل هذه الموسوعة تاريخ البشرية منذ قدامى الإغريق حتى العصر الحديث.

وفي عصر نهضة الفكر العربي في العقود الأولى من القرن العشرين، حظيت علوم التربية بقسطٍ وافرٍ من اهتمام المترجمين؛ لما في ذلك من أثرٍ في تنشئة أجيالٍ جديدةٍ على قيمٍ بنّاءةٍ تسهم في تطور المجتمع. وكان للإمام محمد عبده، "عبقري الإصلاح والتعليم" كما دعاه عباس محمود العقاد في كتابه عنه، دورٌ بارزٌ في إصلاح مناهج التعليم الأزهري وإعداد رجال الدين لمواجهة معطيات عصرٍ جديدٍ. ولم يمضِ زمنٌ طويلٌ حتى ترجم الأديب إبراهيم عبد القادر المازني كتاب الفيلسوف الفرنسي جان جاك روسو **إميل** بعنوان **التربية الطبيعية أو إميل القرن الثامن عشر**. والكتاب روايةٌ فلسفيةٌ ترسم صورةً للتربية المثالية لتلميذٍ متخيَّلٍ يدعى إميل منذ مولده حتى بلوغه سن الرشد. ويرى روسو أن الإنسان يتعلم من خبرته بالحياة وملامسته للأشياء أكثر مما يتعلم من الدرس الأكاديمي النظري. فإميل يطرح على نفسه أسئلةً ويجيب عنها من واقع ملاحظته للطبيعة. وفي مرحلة انتقاله من المراهقة إلى الرشد، يركز روسو على نمو غريزته الجنسية وغرائزه الاجتماعية. والقسم الأخير من الرواية يحمل عنوان "صوفي أو المرأة" وهو عن تعليم الفتيات وتربيتهن.

وكذلك ترجم محمد السباعي، والد الروائي يوسف السباعي، كتاب **التربية** للفيلسوف الإنجليزي هربرت سبنسر، وهو كتابٌ في علم الاجتماع يطبق نظرية دارون في التطور على المجتمعات والأفراد مؤكدًا أن المجتمع، كالفرد، كائنٌ عضويٌّ خاضعٌ لقوانين النشوء والارتقاء، وهو ما يعرف بالداروينية الاجتماعية التي تقول ببقاء الأصلح أو الأنسب والأقدر على التكيف مع ظروف البيئة.

وشهد عصر النهضة ترجماتٍ على مستوًى رفيعٍ يجعلها جزءًا من تراث الأدب العربي مثل: **زاديج** لفولتير بترجمة طه حسين، و**مقالات فرنسيس بيكون** بترجمة عباس محمود العقاد، و**سانين** لآرتز باشيف بترجمة إبراهيم المازني، و**رباعيات عمر الخيام** بترجمة محمد السباعي، و**رفاييل** للامارتين بترجمة أحمد حسن الزيات، ومسرحيات شكسبير وكورني بترجمة خليل مطران، و**روضات الفردوس** لمادرياجا بترجمة علي أدهم، و**بيكويك** لديكنز بترجمة عباس حافظ، و**فاوست** لجوته بترجمة محمد عوض محمد، و**مكبث** لشكسبير -بالشعر المرسل -بترجمة محمد فريد أبو حديد. وظهرت لاحقًا ترجماتٌ ممتازةٌ منها: **كنديد** لفولتير بترجمة عادل زعيتر، و**الكوميديا الإلهية** لدانتي بترجمة حسن عثمان، و**بروميثيوس طليقًا** لشللي بترجمة لويس عوض، و**آل بودنبروك** لتوماس مان بترجمة عبد الرحمن بدوي، و**دون كيخوته** بترجمة عبد العزيز الأهواني، و**تس سليلة دربرفيل** لتوماس هاردي بترجمة فخري أبو السعود، ومسرحيات شكسبير، و**الفردوس المفقود** لملتون، وقصيدة **دون جوان** لبايرون بترجمة محمد عناني، و**الصخب والعنف** لفوكنر بترجمة جبرا إبراهيم جبرا، و**بيلي بد** لملفيل بترجمة مصطفى حبيب، و**مرتفعات وذرنج** لإميلي برونتي بترجمة أنور الحناوي، و**اعترافات جان جاك روسو** بترجمة محمد بدر الدين خليل، و**ما كانت تعرفه ميزي** لهنري جيمز بترجمة نظمي لوقا، و**جسر سان لويس راي** لثورنتون وايلدر بترجمة عبد القادر القط، و**رحلة إلى الهند** لإدوارد فورستر بترجمة عزالدين إسماعيل، و**مسخ الكائنات** و**فن الهوى** لأوفيد بترجمة ثروت عكاشة، و**الإنيادة** لفرجيل بترجمة فريقٍ من أساتذة الكلاسيات بالجامعات المصرية، و**ملحمة جلجامش** بترجمة طه باقر، و**نماذج من الشعر الفارسي والتركي** بترجمة حسين مجيب المصري وعبد الوهاب عزام، و**يوليسيس** جيمز جويس بترجمة طه محمود طه، ومسرحيات آداموف بترجمة شفيق مقار، و**قصائد برخت** بترجمة عبد الغفار مكاوي، و**القلعة** لكافكا بترجمة مصطفى ماهر، و**الأمل** لمالرو بترجمة فؤاد كامل، و**بلياس ومليزاند** لمترلنك بترجمة يحيى حقي، و**القوزاق** لتولستوي بترجمة إبراهيم زكي خورشيد، و**الشوارع العارية** لفاسكو براتولنيي بترجمة إدوار الخراط، و**أقاصيص إدجار آلان بو** بترجمة أمين روفائيل، و**دير بارم** لستندال بترجمة عبد الحميد الدواخلي، و**ما الأدب** لسارتر بترجمة محمد غنيمي هلال، و**سيرة أدبية** لكولردج بترجمة عبد الحكيم حسان، و**مثنوي جلال الدين الرومي** بترجمة إبراهيم الدسوقي شتا، و**البيت والعالم** لطاغور بترجمة شكري عياد، و**ملحمة بيولف وقدماء الإنجليز** بترجمة مجدي وهبة، و**موبي ديك** لملفيل بترجمة إحسان عباس، و**كاجولا** لكامو بترجمة رمسيس يونان، و**الذباب** لسارتر بترجمة محمد القصاص، و**الشقيقات الثلاث** لتشكوف بترجمة علي الراعي، و**دفاعٌ عن الأدب** لديهامل بترجمة محمد مندور، و**قصائد أدولفو بيكر** بترجمة ماهر

البطوطي، و**قصائد كفا فيس** بترجمة نعيم عطية، ومسرحيات إسخولوس ويوربديز بترجمة علي حافظ، و**قصائد سان جون برس** بترجمة أدونيس، و**قصة مدينتين** بترجمة منير البعلبكي، و**مبادئ النقد الأدبي** لرتشاردز بترجمة محمد مصطفى بدوي، و**أناشيد إزرا باوند** بترجمة حسن حلمي، و**قصائد رنبو** بترجمة رفعت سلام.

ولا ينبغي أن نُغفل الدور الذي أدَّته عدة مجلاتٍ ثقافيةٍ على امتداد العالم العربي في نشر الأعمال المترجمة والتعريف بها، كمجلّات **الرسالة** لأحمد حسن الزيات، و**الثقافة** لأحمد أمين، و**الكاتب المصري** لطه حسين، و**العصور** لإسماعيل مظهر، و**المجلة الجديدة** لسلامة موسى، و**الهلال** لجرجي زيدان.

ملاحظاتٌ ختاميَّة:

- اقترنت حركة الترجمة بوعيٍ سياسيٍّ صريحٍ تارةً، ومستخفٍ على سبيل التقية تارةً أخرى. فحين ترجم أحمد لطفي السيد، أول رئيسٍ للجامعة المصرية وللمجمع اللغوي المصري والمفكر الليبرالي، أعمال أرسطو كان يريد أن يؤكد قيم العقل والاستنارة والحرية والعدل في عهد الحكم الأوتوقراطي للملك فؤاد الأول والد الملك فاروق من بعده. وحين ترجم طه حسين، تلميذ لطفي السيد، كتاب أرسطو **نظام الأثينيين** كان يرمي إلى أن يقدم نموذجًا للديمقراطية الأثينية تنتفع به مصر. وطه حسين هو أيضًا مؤلف كتاب **المعذَّبون في الأرض** الداعي إلى العدل الاجتماعي والكاشف عن معاناة الطبقات الفقيرة. وحين ترجم عبد العزيز فهمي، شيخ القضاة كما كان يُدعى، مدوَّنة الامبراطور الروماني جوستنيان، من القرن السادس الميلادي، في القانون فإنه كان يرمي إلى إرساء دعائم الحكم الدستوري وإعلاء الحق على القوة. وحين ترجم طه السباعي كتاب الفيلسوف الإنجليزي جون ستيوارت ميل **حول الحرية**، وهو إنجيل اللبرالية البريطانية، كان يضرب مثلًا لاحترام الحريات الفردية في ظل نظامٍ برلمانيٍّ ديمقراطيٍّ يسوي بين المواطنين أمام القانون. وعلى نحوٍ أكثر راديكاليةً ترجم راشد البراوي كتاب كارل ماركس **رأس المال** الذي حُظِرَ من التداول في مصر. وفي بلدٍ عربيٍّ آخر أصدر محمد عيتاني ترجمةً أخرى للكتاب.
- على الرغم من أن ترجمة العلوم الإنسانية والآداب والفنون كانت -وما زالت حتى اليوم- غالبةً على ترجمة العلوم البحتة والتطبيقية، لم تعدم هذه الأخيرة متخصصين يترجمون

فيها. ومن أمثلة ذلك **تاريخ العلم والإنسية الجديدة** لجورج سارتون بترجمة إسماعيل مظهر، و**النسبية** لألبرت أينشتاين بترجمة رمسيس شحاته، و**ألف باء النسبية** لبرتراند رسل بترجمة فؤاد كامل. وتُرجِمَت كتبٌ لجيمز جينز وإسحق عظيموف وفيرنر هايزنبرج ومالينوفسكي وجورج جاموف وستفن هوكنج وغيرهم من العلماء بأقلام أحمد مستجير ومصطفى فهمي وعزت عامر وأحمد زكي وممدوح عبد المنعم وهاشم أحمد وسمير صادق وأحمد فوزي وعلي يوسف علي وغيرهم. ويلبي هذا النوع من الترجمات حاجةً ملحّةً إذ يقدم النظريات العلمية وأحدث تطوراتها بلغةٍ سائغةٍ تبرأ من الإفراط في الرطانة التقنية وتربط مفاهيم العلم بحركة المجتمع ونبض الحياة.

- وطَّأت ترجمات العقود الأولى من القرن العشرين لترجماتٍ لاحقةٍ للنصوص أنفُسِها على أيدي رجالٍ أكثر تخصصًا يتمتعون، بعد مرور السنين، بميزة الاطلاع على أحدث التطورات العلمية والأدبية والنقدية في ميدانهم. وهكذا، فإن ترجمة سليم البستاني الرائدة لإلياذة هوميروس قد أعقبتها ترجمة دريني خشبة الملخصة، ثم ترجمة أمين سلامة، ثم ترجمةٌ كاملةٌ عن الأصل اليوناني لعددٍ من المترجمين بإشراف أحمد عتمان، أستاذ الكلاسيات الراحل بجامعة القاهرة. وترجمة إسماعيل مظهر الرائدة لكتاب داروين **أصل الأنواع** تلتها ترجمةٌ أخرى علميةٌ ممتازةٌ لمجدي محمود المليجي صدرت عن المجلس الأعلى للثقافة بالقاهرة في إطار المشروع القومي للترجمة. وأردفها المترجم بنقل عملين آخرين لداروين هما كتاب **نشأة الإنسان والانتخاب الجنسي** وكتاب **التعبير عن الانفعالات في الإنسان والحيوانات**. وهكذا، يتراكم البناء المعرفي حجرًا فوق حجرٍ ويجلب الزمن إضافاتٍ كميةً وكيفيةً معًا إلى التراث الثقافي.

- جنح بعض المترجمين تدريجيًّا إلى التخصص في فرعٍ معرفيٍّ بعينه أو مؤلفٍ واحدٍ وهو معوانٌ على التعمق والإجادة. فوجدنا المترجم والدبلوماسي السوري سامي الدروبي يتخصص في ترجمة روايات دوستويفسكي وأعمال الفيلسوف الفرنسي برجسون، وثروت عكاشة يتخصص في ترجمة أعمال جبران خليل جبران المكتوبة بالإنجليزية، ومحمود محمود يتخصص في ترجمة أولدس هكسلي، ومحمد إسماعيل محمد يتخصص في ترجمة بيرانديلو وعبد المعطي شعراوي يتخصص في ترجمة يوربديز. وفي هذه الألفية الثالثة تخصص أحمد

الأنصاري في ترجمة أعمال فيلسوفٍ أمريكيٍّ مثاليٍّ من مطلع القرن العشرين هو جوزايا رويس.

- شهدت العقود الأخيرة ظاهرةً إيجابيةً هي اتساع دائرة الاهتمامات بحيث انفتحت الثقافة العربية على كثيرٍ من ثقافات العالم شرقًا وغربًا وشمالًا وجنوبًا، فأصبحنا اليوم نترجم مثلًا آدابًا إفريقيةً وآسيويةً وأمريكيةً لاتينيةً، في حين كنا قديمًا نقتصر على آداب أوروبا وأمريكا الشمالية ولا سيما المكتوب منها بالإنجليزية والفرنسية وكذلك -بدرجةٍ أقلّ- الألمانية والإيطالية والإسبانية. ولا شك في أن إنشاء أقسامٍ للغات الروسية واليابانية والصينية في عددٍ من كليات العالم العربي الجامعية قد كان ذا أثرٍ كبيرٍ في تكوين كوادر جديدةٍ من المترجمين القادرين على الترجمة من هذه اللغات مباشرةً، دون حاجةٍ إلى اللجوء إلى لغةٍ وسيطةٍ. هذا إلى جانب الترجمات عن اللغات الشرقية كالفارسية والتركية والهندية والصينية والأوردية والعبرية وغيرها.

- إن مشكلات العالم العربي كثيرةٌ، وحاله اليوم ليس أفضل الأحوال، ولكن تبقى بارقة أملٍ أو ضوء ينبغي الحفاظ عليه في آخر النفق. إنه تلك الرغبة المقدسة المرمضة اللاعجة تحملها جماعةٌ منا بين جوانحها، رغبة الإغارة على تخوم المعرفة واستيعاب ما لدى الآخرين من أفكارٍ وفنونٍ وآدابٍ وقيمٍ وفلسفاتٍ بها تتحقق إنسانية الإنسان. فهل من الإسراف في التفاؤل -على الرغم من كل ما نراه حولنا اليوم من احترابٍ وتشاحنٍ وتبديدٍ للطاقات والأنفس والثروات في حروبٍ عبثيةٍ- أن نقول إن الترجمة والإنشاء -فهما صنوان لا يفترقان- قد يكونان العنقاء التي قد يتولد من رمادها -في زمنٍ ليس بالبعيد- إنسانٌ عربيٌّ جديدٌ؟

المراجع:

ملاحظة: مكان النشر: القاهرة، وكثيرٌ من الأعمال المذكورة هنا، ولا سيما الصادرة في العقود الأولى من القرن العشرين، لا تحمل تاريخًا.

- أفلاطون. **محاورات فلاطون**، ترجمة د. زكي نجيب محمود. القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، د.ت.
- بول، ستانلي لين. **قصة العرب في إسبانيا**. ترجمة علي الجارم. القاهرة: دار المعارف، د.ت.
- تشارلتن، ه. ب. **فنون الأدب**. تعريب زكي نجيب محمود. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2011.
- داروين، تشارلز. **أصل الأنواع**. ترجمة إسماعيل مظهر. القاهرة: مكتبة النهضة، د.ت.
- داروين، تشارلز. **أصل الأنواع**. ترجمة د. مجدي محمود المليجي. القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، 2004.
- داروين، تشارلز. **التعبير عن الانفعالات في الإنسان والحيوانات**. ترجمة د. مجدي محمود المليجي. القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، 2005.
- داروين، تشارلز. **نشأة الإنسان والانتخاب الجنسي**. ترجمة د. مجدي محمود المليجي. القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، 2005.
- درويش، أحمد. مادة "تخليص الإبريز في تلخيص باريز" في قاموس الأدب العربي الحديث. إعداد وتحرير د. حمدي السكوت. ط2. القاهرة: دار الشروق، 2009.
- ديورانت، ويل. **قصة الحضارة** (22 جزءًا). ترجمة محمد بدران، وفؤاد أندراوس، وزكي نجيب محمود وآخرين. ط2. القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، د.ت.
- الطهطاوي، رفاعة رافع. **تخليص الإبريز في تلخيص باريز** (1834). القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1993.
- فرويد، سيجموند. **تفسير الأحلام**. ترجمة د. مصطفى صفوان. القاهرة: دار المعارف، د.ت.
- ولز، هـ. ج. **معالم تاريخ الإنسانية**. ترجمة عبد العزيز توفيق جاويد. القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، د.ت.
- ولز، هـ. ج. **موجز تاريخ العالم**. ترجمة عبد العزيز توفيق جاويد. القاهرة: سلسلة الألف كتاب (الأولى)، د.ت.

من ترجمةِ الحقِّ إلى الحقِّ في الترجمة
مقاربةٌ جينيالوجيَّةٌ في الترجمةِ بوصفها خدمةً حقوقيَّة

عبد الصمد الكباص
باحثٌ ومترجمٌ والكاتب العامُّ لمركز الأبحاث الفلسفيَّة بالمغرب

السؤال والخلفيَّة:

هل كان بالإمكان تصور كونية حقوق الإنسان خارج المجهود الذي يبذله المترجم؟ هل كان بالإمكان أن تتخطى الحقوق حدود "الإقليمية اللسانية" من غير فعل الترجمة الذي يضمن رواجًا للأفكار والتصورات خارج رحمها اللغوي الذي ولدت فيه؟ وهل يمكن تصور أرضيةٍ لانتعاش حقوق الإنسان في بُعدها الكوني خارج عملية المثاقفة التي تشكل الترجمة مجالًا حيويًّا لتحققها؟

تقودنا هذه الأسئلة إلى صلب الإشكالية المؤسِّسة لقضية الترجمة وحقوق الإنسان، التي تتجاوز دور هذه العملية الحيوية في تعرُّف هذه الحقوق إلى مستوى أهميتها في إشباع الاستفادة منها وضمانها، وهو ما يؤدي إلى تحديد الترجمة بوصفها ممارسةً حقوقيةً تدخل في صلب النشاط الكوني الذي يرسخ هذه الحقوق خارج الحواجز التي يتكرر ذكرها في مختلف الوثائق والعهود الدولية لحقوق الإنسان ابتداءً بإعلان 10 من ديسمبر عام 1948، وهي العرق واللون والجنس واللغة والدين والرأي السياسي وغير السياسي والأصل الوطني والاجتماعي والثروة والمولد.

وسنحلل كيفية إسهام الترجمة في تحقيق مبدإ "المستوى المشترك الذي ينبغي أن تستهدفه جميع الشعوب" والذي تشير إليه ديباجة الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، بأن تجعل من الذات تنسيقًا

كونيًّا، وذلك بتخطي "حاجز اللغة" الذي يتردد عدة مراتٍ في مختلف المواثيق والعهود الدولية لحقوق الإنسان.

وسنحلل كذلك دور الترجمة في تحقيق مضامين المادَّة 18 من الإعلان العالمي لحقوق الإنسان التي تنصُّ على أنَّ "لكل شخصٍ الحق في حرية الفكر والوجدان والدين"، وكذا المادَّة 19 من الإعلان نفسه التي تقر أن "لكل شخصٍ الحق في حرية الرأي والتعبير، ويشمل هذا الحق حرية اعتناق الآراء دون أي تدخلٍ، واستقاء الأنباء والأفكار وتلقيها وإذاعتها بأية وسيلةٍ كانت دون تقيدٍ بالحدود الجغرافية"، والمادَّة 27 التي تنصُّ في فقرتها الأولى على أنَّ "لكل فردٍ الحق في أن يشترك اشتراكًا حرًّا في حياة المجتمع الثقافي وفي الاستمتاع بالفنون والإسهام في التقدم العلمي والاستفادة من نتائجه"، وكذا المادَّة 19 من العهد الدولي للحقوق المدنية والسياسية التي تؤكد مرةً أخرى الحقوق السابقة، إذ تقر أن "لكل شخصٍ الحق في حرية التعبير. ويشمل هذا الحق حريته في التماس مختلف ضروب المعلومات والأفكار وتلقيها ونقلها إلى آخرين دونما اعتبارٍ للحدود، سواءٌ على شكل مكتوبٍ أو مطبوعٍ أو في قالبٍ فنيٍّ أو بأية وسيلةٍ أخرى يختارها"، وكذلك الحال مع العهد الدولي الخاص بالحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية في المادَّة 15.

وسنبين بالتفصيل أن لا سبيل لتحقيق مقتضيات هذه المواد، أي لتحقيق إشباعها العملي الذي يتيح الاستفادة الفعلية من حرية الفكر والوجدان واعتناق الآراء والحق في المعرفة، إلا من خلال الترجمة. إذ ما الذي سيكونه الحق في المعرفة إذا ما اقتصر على المعرفة التي تحوزها ثقافتنا فقط؟ وما الذي سيؤول إليه حق الاستمتاع بالعلوم والفنون إذا كان محصورًا في حدود ما تنتجه ثقافتنا؟ ثم إن إلزام الفرد تكوين آرائه على أساس الرأي الواحد المتاح من داخل ثقافته، يمثل حجرًا قسريًّا على حريته وعلى حقه في الاختيار المنصوص عليه في المواد التي سبق ذكرها. وهذا يعني أن هذا الحق لا يُشبع إلا بتمكينه من تجاوز الحدود التي تفرضها ثقافته. وهذه العملية لا تتيحها، كما سنثبت ذلك، إلا الترجمة.

من الحقّ في المعرفة إلى الحقّ في الترجمة:

تمثل الترجمة حقًّا غير مصرَّحٍ به. إذ يصعب أن نفصل بين الحق في المعرفة والحق في الترجمة، بل إن الحق الأول مؤسسٌ تأسيسًا غير قابلٍ للتعويض على الحق الثاني. فالارتباط بين المعرفة والترجمة يُكوّن ميدانًا يستقطب إمكانات التفاعل بين الذات والعالم بوصفه نسق الآخرية الذي

يشمل الذات نفسها، والذي يعين حاجتها الحيوية لاستكمال مشروعها من خلاله وعبر التجاوب مع قواه.

وإذا كانت الترجمة غايةً معرفيةً، فإنها في الآن نفسه وعلى نحوٍ أعمق اشتغالٌ على الذات؛ لأنها تخلق الفسحة اللازمة لتخصيبها بالاختلاف الذي يشرط استمرارها. إنها تحول اللغة إلى معبرٍ للكوني. فالتشابكات الرمزية الكثيفة التي تتكون منها لا تسمح بالتعبير عن العالم الملغز للذات فحسبُ، بل تسمح أساسًا بتعرُّف الذات في مرآة الغير، أي بوصفها جزءًا من الكونية. وهكذا، فالغير الذي يظهر في قرارة الذات سؤالًا مقلقًا، يتحول عبر الترجمة إلى معرفةٍ لا تكتمل وتظل مشروعًا ملازمًا للتجربة الإنسانية. وهي بذلك تعين كيفية إمكان الإنسان أن يتعامل مع الأشياء التي لا يعرف والمعاني التي لم تتولد من داخل قوانين لغته الخاصة، والحقائق التي لم ينتجها نظام ثقافته.

وتظهر الخدمة الحقوقية الأولى التي تؤديها الترجمة في ترميم الحق الأصلي في اللغة، وهو ترميمٌ تبرز معالم أهميته الحاسمة في تجاوز القصور الذي ينطوي عليه الحق في اللغة الخاصة، والذي يتحول من غير الترجمة إلى حقٍّ مسكونٍ بنمطٍ من الحرمان أو الحجر. ففي حدود الحق في اللغة، يتحول هذا الكائن الذي يعثر على آثار كينونته في اللغة التي يتكلم إلى مجرد كائنٍ أسير معاني هذه اللغة وحقائقها، التي مهما بلغت قوتها ووجاهتها تظل، من غير تفاعلٍ مع ما يتولد على ضفافها البرانية، شكلًا قاسيًا من انغلاق الكينونة على ذاتها. وإذا كانت الترجمة تعبر عن هذه الحاجة الملحّة إلى الآخر، بوصفه شكلًا رمزيًّا لما لا نستطيع إنتاجه من داخل الحدود التي تفرضها علينا لغتنا، فإنها في الوقت نفسه تمثل فعلًا لمقاومة القصور الذاتي الذي تنطوي عليه كل لغةٍ في تمثيل ما لا يمثل إلا من داخل لغة الغير.

ويبرز ذلك الحرمان من المعرفة، عندما نستحضر طبيعة اللغة بوصفها النظام الذي يُقطع العالم، إنها بالتسمية تشرع في تعيين ما يمكن أن يظهر، أي ما يمكن معرفته، ومن ثمة فإننا نظل محرومين مما لا تستطيع لغتنا تسميته. وهكذا، تُعَدّ الترجمة عاملًا لنمو العالم الذي تُقطعه لغتنا أي العالم الذي تسمح بظهوره. إنها تجسد حق المتحدث من داخل لغته الأم في أن يعرفَ لا ما يفكر فيه متكلم لغةٍ أخرى فقط، بل أن يعرفَ كذلك العالم الذي يترك آثاره في البنية التمثيلية لهذه اللغة، والذي لا يكون متاحًا للتحقق إلا من داخل حدود هذه اللغة، أي من أنماط غرابتها بإزاء اللغات الأخرى من البنى التركيبية والصوتية والدلالية والأسلوبية والبلاغية.

إنَّ قوة التسمية التي تخوِّلها اللغة لا تكمن في كونها تسمح بإمكان التخاطب بإزاء الأشياء أنفُسها، بل تكمن في كون التسمية هي المساحة التي تشرع في إطارها الأشياء في الظهور. ويمكننا أن نستدعي في هذا السياق مزاعم ما أسمته جماعة مو (GROUPE μ) بـ"الامبريالية اللسانية" التي تؤكد أن ما يمكن رؤيته كامنٌ في ما يمكن قوله، حيث يمكننا أن "ندرك بعض الأشياء، لأن الكلمة التي تشير إليها موجودةٌ" (مجموعة مو، 2012، ص70، و171)، وهو ما يعني أن العالم يزداد غزارةً أمام المتكلم انطلاقًا من معجم لغته. ولأن اللغات غير متساويةٍ في قدراتها المعجمية وفي إمكاناتها الأسلوبية وفي الأشكال التمثيلية التي تتيحها، تظلّ كل لغةٍ منها محرومةً من العالم الذي تتيحه اللغات الأخرى مهما بلغت درجة قوتها وهيمنتها. وهو ما يعني أن إشباع الحق في المعرفة الذي تكرسه كل المواثيق الدولية لحقوق الإنسان يظل موزعًا في إمكانه الكوني بين مختلف اللغات.

الترجمة ونشاط الكونيّ:

من خلال الترجمة يتجلى الكوني بوصفه حالة عبورٍ للحدود اللغوية تتحدى المقاومة الداخلية لكل لغةٍ في اشتباكاتها الثقافية وكثافتها الرمزية. وقد كانت المعالجات الأنثروبولوجية للغة سباقةً لإثبات الحيوية التي تحققها الترجمة في مقاومة الاستحالة التي تقيمها كل لغةٍ. فاستنادًا إلى فرضية وورف-سابير، فالنظام اللغوي في أساسه هو البرنامج المتحكم في الأنشطة الذهنية للمتكلم وفي تحليله للانفعالات، إنه ليس مجرد أداةٍ لإعادة الإنتاج تتيح صياغة الأفكار، بل هو الذي يبنيها. وهكذا، فكل لغةٍ تحمل رؤيةً للعالم وتنظم ثقافة المجتمع الناطق بهذه اللغة، إذ لا نستطيع إدراك الواقع إلا على أساس التقطيع الذي تمليه لغتنا، وهو ما يعني حسب فرضية النسبية اللغوية أن الاختلاف بين لغتين ليس اختلافًا في طريقة قول الشيء نفسه، بل هو اختلافٌ بين عالمين. وبهذا، فالترجمة تجسد عمقها الحقوقي بوصفها معركةً مزدوجةً لانتزاع عالم الذات وعالم الغير معًا من الانغلاق الذي تفرضه عليهما لغاتهما، وتمثل في الوقت نفسه اعترافًا متبادلًا بالاختلاف الذي لا يمكن تجاوزه.

ويستدعي ذلك أيضًا النظر إلى اللغة بوصفها تقاليد ثقافيةً كما قال جون جوزيف (جوزيف، 2007، ص71)، إذ إن الأطفال من خلال الكلمات التي تلقنوها يتعلمون تقليدًا معينًا بشأن كيفية رؤية الأشياء وسماعها وشمها وتذوقها والإحساس بها وتصنيفها. ومن هذه الزاوية، فالترجمة لا تؤمِّن نقل المعاني متحررةً من نسق الدال الذي تولدت من داخله فحسبُ، بل تخترق أيضًا نمط الحياة الذي يشكل النواة الجوهرية لكل ثقافةٍ، والذي يدل على تركيبةٍ حيةٍ من العلاقات

الاجتماعية والتحيزات الثقافية (مجموعةٌ من الكتّاب، 1997، ص60). إذ إن المتكلم لا يحين في كلامه نظمًا صوريةً تحدد ما يمكن قوله وتتشكل من القواعد التركيبية والصرفية والأطر الدلالية، وإنما يُفعّل أنماطًا من التداخل الشامل بين الحقائق والواقع والقيم، على النحو الذي تكون فيه اللغة معبرًا عن شبكة المعتقدات التي ينسجها نمط الحياة عن الواقع. ويمكننا أن نستحضر هنا ما تفعله ترجمة الأعمال الأدبية من اختراقٍ لهذه النواة وتمكين متكلم لغةٍ أخرى من تملكها، محطمةً بذلك النرجسية الثقافية الممجدة لنمط الحياة الذاتي لجماعةٍ لغويةٍ الذي يَؤُول في حال غياب الترجمة إلى منولوجٍ داخليٍّ مَرَضيٍّ يغذي النزعة الاستعلائية التي تتحول بفعل الإفراط فيها إلى تطرفٍ في استهجان الغير.

ويُمَكّننا جاك لاكان من الانتباه إلى أن ممارسة اللغة تخضع لتوسط الإحالة على الغير. ولا يهم ذلك التخاطب بين الناس فقط، بل يهم كذلك التخاطب الكوني بين اللغات الذي تتيحه الترجمة. فهذه الأخيرة لا تخدم سيدين فقط: "الأجنبي في غربته والقارئ في رغبته في التملك"، كما قال بول ريكور (ريكور، 2008، ص55)، بل تؤجج تلك المفارقة التي تدمج الذات والغير عبر تمزق لغاتها في مشروعٍ لامتناهٍ للتعاون من أجل الكوني. فبحسب منطق الترجمة، تسيطر الذات على الدال والغير يسيطر على المدلول، إنها تجعل الغير قابلًا للتسمية من داخل لغة الذات، أي تحوله إلى مدلولٍ خصبٍ يتحقق من داخل الدال الذي تسيطر عليه. وهو ما يعين حقًّا أصيلًا في معرفة الغير، أي حقًّا في المعرفة بإطلاقٍ. فالغربة المتبادلة بين اللغات، أي غربة بعضها بإزاء بعضٍ، تتحول مع الترجمة إلى تعزيزٍ مسترسلٍ لكل لغةٍ بإمكانات اللغات الأخرى، أي إمكاناتها في صنع الحقائق وإنتاج المعارف وتعميق التجارب القيمية.

يؤكد ذلك حقيقة أساسية هي أن المترجم هو الحقوقي بامتيازٍ، المدافع الأصيل بنشاطه اليومي المبحر بين اللغات عن الحق في المعرفة، وتمكين هذا الحق من كونيته. إنه محررٌ فعليٌّ وعلى نَحوٍ مستدامٍ لفكرة الإنسانية من كل الأشكال المتنامية للانغلاق، وفي مقدمتها الانغلاق اللغوي، الذي تتحول معه فكرة الإنسانية إلى كياناتٍ متصلبةٍ متصادمةٍ. إن الامتداد الكوني للمعرفة الذي يتجاوز حدود الذات وقدراتها، ومنها حدودها الرمزية التي تجسدها لغتها، يكشف النواة الجوهرية للوجاهة الحقوقية للترجمة، وهي أن العالم في امتداده الكبير كُتب بلغة الآخر ومن حقنا أن نعرفه من داخل لغتنا. أو كما قال ميشال فوكو: "إذا كانت اللغة لم تعد تشبه مباشرةً الأشياء التي تسميها، فإنها ليست مفصولةً عن العالم، لهذا السبب فهي تستمر، في شكلٍ آخر، في أن تكون مكان الانكشافات،

وأن تؤلف جزءًا من المدى الذي تظهر فيه الحقيقة وتعلن عن نفسها. إنها صورة عالمٍ يفتدي نفسه حين بدأ يصغي للكلمة الحقيقية. لهذا فإن كل لغات العالم كما أمكننا أن نعرفها بفضل هذا النصر تشكل معًا صورة الحقيقة" (فوكو، 1990، ص53).

الحقُّ في الترجمة: ما يعود للذات من الآخر:

تظهر صورة المترجم في مهمته الحقوقية بوصفه مقاومًا للفقر المعرفي، لكنه على نحوٍ جوهريٍّ يكشف أن لغة الغير تفتقر إلينا مثلما نفتقر إليها، وأن الترجمة هي التي تعوض هذا الافتقار الذي يرتقي إلى مكونٍ للأصل. فبقدر ما توزعت اللغات وتقوَّت غرابتها بعضها بإزاء بعضٍ، توزعت معها الحقيقة. وهو ما يعني أن نصيبي من معرفة الحقيقة وإنتاجها أساسيٌّ وضئيلٌ في الوقت نفسه بالمقارنة بما يُنجَز خارجي في حدود لغاتٍ أخرى. وهو ما يعني أيضًا أن الضيافة اللغوية التي تنفذها الترجمة تحظى بقيمةٍ رفيعةٍ في ترميم الأصل، وتعويض الفقدان، والاحتفاظ بموقعٍ حميمٍ للغير في قلب الذات.

وقد تحدث بول ريكور عن الرغبة في الترجمة مستعيدًا هولدرلن الذي يؤكد أن كل ما هو خاصٌّ وذاتيٌّ ينبغي أن يُتعلَّم كأجنبيٍّ (ريكور، 2008، ص42، و43)، لكن هذه الرغبة في عمقها ليست رغبة فردٍ أو حتى جماعةٍ بقدر ما هي رغبة الكوني الذي يرسخ عبرها تحديه للحدود، متيحًا للمعاني والحقائق والتجارب أن تتحقق خارج النسق الدال الذي ولدت فيه، خالقًا بذلك من داخل كل لغةٍ من يجازف بعبور اللغات، وهم المترجمون الذين يواجهون محنة ملاقاة الأجنبي داخل لغته الخاصة (المرجع نفسه، ص44). والعنصر الجوهري الذي يكشف عنه هذا الوضع يتمثل في تحديد فضاء بناء الكوني الذي يشكل نداءً للتجربة الإنسانية وهي تضع نفسها في صلب إمكان منطقٍ شموليٍّ للحق. ويخص ذلك فكرة العالم الذي يتعين في بنائه الثقافي بوصفه حركةً بين اللغات، أي حركةً تتخطى الأسوار الثقافية التي تنصبها كل لغةٍ على حدةٍ وتحول فكرة العالم إلى انغلاقٍ داخل حدودٍ رمزيةٍ يتحكم فيها النسق الدال بقوانينه، محولًا كل ممارسةٍ من داخله إلى نمطٍ من الحوار الداخلي، أي منولوج monologue لا يستطيع استيعاب إمكان الآخر بوصفه اختلافًا غير قابلٍ للتجاوز.

وتتعهد الترجمة، بوصفها نشاطًا للكوني، تهيأة فضاء هذه الحركة بين اللغات التي منها تتغذى فكرة العالم وصفة العالمية التي تشكل مرتكزًا للنظر إلى الإنسان في المرجعية الحقوقية. لأن عالمية الإنسان تتقوى من هذا الإمكان الذي يحوّل انفتاح الذات إلى شرطٍ، والذي يقوم مرتكزه الأساسي

على أن هناك ما يتجاوز حدود لغتي وحدود كل لغةٍ، ومع ذلك يتيح لها إمكان التعبير عنه بقدراتها الخاصة. وهذا يعني أن اعتماد "صفة الإنسانية" استحقاقًا كونيًّا لجملةٍ من الحقوق المرتبطة بماهيةٍ معترَفٍ بوضعها الحقوقي، يستمد فعاليته من هذا الاغتناء الرمزي الذي يصدر عن المحافظة على تجاوز حدود اللغة كإمكانٍ دائمٍ ملازمٍ للنشاط التاريخي للإنسان، والذي يتضمن في الآن نفسه تجاوز حدود الثقافة–اللغة ما دامت كل لغةٍ هي في الوقت نفسه نظامًا ثقافيًّا. وذلك بالضبط هو ما تطلبه فكرة كونية الحق.

إنَّ التشديد على أنَّ فكرة العالم مؤسسةٌ على هذه الحركة بين اللغات، أي تلك الحركة التي تضم الكثرة اللغوية التي يحفل بها الوجود البشري إلى كليةٍ تنتظم انطلاقًا مما تفلته كل لغةٍ على حدةٍ، أي تلك الإمكانية في قول الوجود التي يستحيل عليها إنتاجها وتتوافر في لغةٍ أخرى، يسمح بالاقتراب من التكون الجينيالوجي للترجمة بوصفها فعلًا تاريخيًّا يؤجج المعرفة على التغلب على قصور اللغة، أيّة لغةٍ، في أن تكون وحدها الحاضن الأصلي لإمكان المعرفة وتمثيل العالم. وعلى نحوٍ جدليٍّ، يكشف أن المعرفة التي صارت عالميةً هي التي استفادت من هذه الحركة بين اللغات، على نحوٍ يحدد مغامرة المعنى فيها بوصفه حصيلة تنسيقٍ بين حدين يحافظان على كيانهما أحدهما بإزاء الآخَر بوصفهما متخارجين دائمًا. المعنى هنا يصير رد فعلٍ بين لغتين.

إن الحق في المعرفة في وضعه العام لا يعين الحق في الوصول إلى ما يعرفه البشر فحسبُ، بل في الجملة الكلية إلى ما يمكن أن يُعرف في تساوقٍ مع انفتاح الزمن. وهو ما يعني أن إشباع هذا الحق عملٌ دائمٌ يتم من داخل كل اللغات وفي العلاقة بينها، أي تحريك الترجمة المستمر هذا للمدلولات signifiés التي تُنتج داخل كل نسقٍ دالٍّ على حدةٍ، وإخراجها منه على نحوٍ تجد فيه مكانًا للاستقرار داخل نسقٍ دالٍّ آخر.

الترجمة وترميم انكسارات الكائن:

تُعمِّق الترجمة، بوصفها العملية التي تفاوض بين الثقافات واللغات مُسهمةً في تحقق مفهوم العالم، وضعَ الأصل بوصفه حصيلة ما يُشتق منه. فهي تعينه لا من حيث هو لغةٌ مثاليةٌ فوق كل اللغات، لغةٌ تسكنها المعاني من غير كلماتٍ، ولا من حيث هو الكلمة الأولى التي منها اشتُقَّت كل اللغات، لكنه ما يُعدَّل باستمرارٍ على قاعدة ما كان دائمًا متلفًا، أي ما لا يحيا أبدًا إلا من خلال هذه الحاجة الدائمة إلى إعادة بنائه عبر آثار اختلافه الجواني، الذي يُحدَّد كحركة تخارجٍ بإزاء نفسه،

أي ذاك الذي لا يعثر على كينونته إلا وقد صارت بعيدةً عنه، في عملية ولادةٍ مضاعفةٍ. وهكذا، تكشف الترجمة، كل ترجمةٍ، عن أن الترجمة الأصلية هي اللغة نفسها حيث تنعقد العلاقة الحميمة بين الكلمة والوجود، أي العلاقة التي يجد فيها الوجود نفسه مجبرًا على مغادرة ذاته لكي يعثر عليها في الكلمة. أي إن ما يُستعاد في الترجمة هو هذه الصيغة التي بها يتوزع الوجود في أشكالٍ مختلفةٍ قابلةٍ للتعيين عبر اختلاف ما يُقال عنه من داخل كل لغةٍ على حدةٍ. إنه الكوني الذي ينبعث في فضاء المختلف. وبذلك، فالترجمة لا تؤمِّن الاستفادة من حقٍّ كونيٍّ هو الحق في المعرفة فحسبُ، بل تؤمِّن كذلك الحق في الكوني، حيث تقوم الترجمة بعمل المونادة (monade) اللايبنتزية، نسبةً إلى لايبنتز Leibniz، التي "تُدخل الذات المتناهية في تفصيل اللامتناهي" كما قال جيل دولوز (دولوز، 2009، ص145)، إنها تدفع فضاء التعبير الخاص، أي اللغة الخاصة، للانفساح لاستيعاب الكوني، مثلما تجعلها جزءًا منه. أي إنها، على نحوٍ آخر، لا تُدخل الكوني إلى اللغة الخاصة إلا لكي تُخرجها إلى فضائه، حائلةً بذلك دون أن تتحول اللغة إلى عزلةٍ قسريةٍ ينغلق فيها الجزئي الصغير على نفسه محرومًا من الكل الكبير الذي يقف على الضفاف البرانية لكل لغةٍ.

ولا يعكس تعدد اللغات سوى ما توزع من الوجود فيها. وهي، بناءً على ذلك، تجسد الشكل الرمزي لتوزع الهوية الإنسانية، أي ما يُكوّن وحدتها التي ترتفع إلى مستوى القيمة. إنها تعكس تعددية الواحد وهي تعبر عن نفسها في أشكالٍ قد تبدو متعارضةً. إذ يبرز جوهر عملية الترجمة بوصفها ما يلمّ هذا التشتت الرمزي لهويةٍ مرتحلةٍ لكائنٍ يبعثر صورته في أنساقٍ دالةٍ غريبٍ بعضُها عن بعضٍ. إنها الأثر الإنساني الموزع بين اللغات الذي يشكل بلغة المنطق "الماصدق" بالنسبة إلى فكرة الإنسان، أي الإنسان بوصفه هويةً تلاحق نفسها فيما يتغاير منها، مُؤوّلًا من خلال اقتداره اللغوي. والترجمة هنا تعيد اكتشاف نمط الغرابة التي تتملص منها الذات لتحولها إلى تهمةٍ تلاحق الغير فقط، وذلك بإعادة تحديدها لغرابة الغير بوصفها تشير مباشرةً إلى الغرابة الأليفة للذات.

وتمثل الترجمة تفكيرًا أصيلًا في اللغة. وكل مترجمٍ ينفذ مباشرةً هذا التفكير، بإفرازه الصيغة التي تنعكس بها لغةٌ معينةٌ في ذاتها بوساطة لغة الغير. فهو لا يكتفي بأن يجعل هذه اللغة أو تلك مجالًا لإبانة الآخر، لكنه يفجر القدرات الكامنة لكل لغةٍ في التخاطب الكوني مع لغاتٍ أخرى. وهي بذلك تنجز أقوى مهمةٍ داخل كل ثقافةٍ بأن تجعل انكسارات الكائن التي يعكسها تعدد اللغات قابلةً للترميم. فبعملها المستمر في إعادة تكوين الآخر داخل دائرة ما هو خاصٌّ، أي ما يعود للذات في صلتها الحميمة بلغتها، تكشف أن درجة الأمان الميتافيزيقي التي تحمي كل ثقافةٍ

بافتراضها المسبق لقدرتها الدائمة على إنتاج المعنى، متحصلةٌ أصلًا من كون الآخر مَخفيًّا في تركيب أي معنًى. بل إن العمل الواصل الذي تنجزه الترجمة بين الثقافات يعزز، من داخل الصلة التي يعيد تأسيسها بين اللغة نفسها وإمكاناتها، تأثير وضع المعنى بوصفه ما تدين به الذات للغير، محققةً بذلك الشرط الأولي للإنسان بوصفه كائنًا حقوقيًّا، أي كائنًا يكتسب ماهيته الحقوقية من خلال تجاوز حدود اللغة والثقافة والعرق والجنس واللون والانتماء الطبقي. ولا يخفى أن استكمال هذه الماهية الذي لا يتوقف في الزمن ويظل مجهودًا جوهريًّا للتجربة الإنسانية، لا يتم إلا من خلال هذا الرتق الرمزي الذي تنفذه الترجمة في عمق التمزقات التي تعتري التعبير الثقافي عن هذا الكائن. إنها تؤسس اللحمة المعرفية التي تحمل التشديد نفسه الذي أشار إليه بول ريكور على أنني أعرف "أن الآخر ليس أحد مواضيع فكري، ولكنه مثلي فاعلٌ حقيقيٌّ للفكر، وأنه يدركني أنا نفسي كآخر، وأننا معًا نستهدف العالم كطبيعةٍ مشتركةٍ" (ريكور، 2005، ص612).

وإذا كانت الترجمة هي العمل التاريخي المفتوح لاستكمال الماهية "الإنسانية" لنفسها فيما تفرق منها في أشكال الآخرية المتعارضة المتحققة داخل أنساقٍ رمزيةٍ مختلفةٍ، فإنها تنفذ عمليةً هيَ أهم العمليات وأكثرها جوهريةً وهي التي يقوم عليها الاستحقاق الحقوقي للإنسان، والمتمثلة في الانتقال من مستوى المعرفة إلى الاعتراف؛ لأن معرفة الآخر شيءٌ والاعتراف به شيءٌ آخر. لكن الترجمة ترسخ الاعتراف في المعرفة، لأنها اعترافٌ بجدارة ما يقوله الآخر، ولذلك نترجمه. إنها ممارسةٌ مشروطةٌ بالزمن وبطابعه التجزيئي الذي يفرض عليها أن تحظى بنفسها بوصفها عمليةً (processus) وصيرورةً (devenir) لن تعثر أبدًا على لحظة اكتمالها الأكبر، من أجل تحقيق الدرجة القصوى لمساواة الذات لنفسها في الآخر.

وتتماهى الترجمة مع المفهوم الذي قدمه جيل دولوز G. Deleuze وفيليكس غاتاري F. Guattari في "أوديب المضاد" للكوني (l'universel) بوصفه جسدًا بلا أعضاءٍ (Deleuze et Guattari, 1995, p. 173)، لا ينفصل فيه الإنتاج عن الرغبة عبر تشفير التدفقات (les flux) وفك شفرتها. فهي تشكل إنجازًا لهذا الامتداد الكوني الذي يصل التقطعات الحتمية للكائن وانقساماته عبر أنظمةٍ ثقافيةٍ ولغويةٍ متباعدةٍ، معززةً امتداداته فيها من خلال إعادة تشفير ما يعود إلى هذا الكائن من تدفقاتٍ رمزيةٍ. فقد كان هذا "الجسد بلا أعضاءٍ"، الذي يشكل الكوني بلغة دولوز وغاتاري، بالنسبة إلى الترجمة هو تلك الحصيلة المستنتجة من الإنتاج الراغب الذي تقوم به، والذي بموجبه تُفعّل الرغبة التي تسكنها بوصفها الرغبة في الآخر، الرغبة في الاقتراب منه،

والرغبة في تعرُّفه التي تفضي إلى الاعتراف به، ومن ثمة الرغبة في جلبه إلى الدائرة الخاصة للذات، ليحققا معًا انتماءً مشتركًا للصيرورة المنتجة.

ولا يمكن أن نعثر تحت تسمية الإنسان إلا على حصيلة ما تصوره عن نفسه. وانطلاقًا من هذه النقطة، كان ما يتشكل بوصفه طبيعةً له غير منفصلٍ عن العملية التمثيلية التي يودعها في التدفقات الرمزية التي في حضنها يستطيع أن يميز نفسه عبر مسلسلٍ تأويليٍّ لامتناهٍ. فإذا كانت الذات تنعكس في طريقة تمثيلها للأشياء، مستندةً إلى الميل الجوهري للمعرفة في أن ترتب أشياء العالم في مجال التسمية، فإن ما تعمل الترجمة على تنميته ليس سوى تلك الماهية التي تفوق الذات وكل ذاتٍ أخرى موازيةٍ والتي تغطي إمكانها، والتي منها أيضًا يتكون ذلك المجال الذي يُفصح عن المتغيرات التي تُنسب إلى الكائن، والتي تجعله، في شتاته الممزق في التدفقات الرمزية الموزع مجراها في لغاتٍ مختلفةٍ، يشير إلى أنه في النهاية ما يستحقه من نفسه، أي التغايرات التي يجب أن يقبلها على أنها عنصرٌ جوهريٌّ من كينونته التي لا تتحقق إلا بوصفها حركة انفصالٍ يُختبر في التقاء هذه الكينونة باللغة، في انفصال المدلول عن الدال الذي وُلد منه، ليرتحل ويستقر في نسق دالٍّ آخر، وانفصال التمثيل عمَّن تَمثَّله مودعًا نفسه في مجالٍ تمثيليٍّ آخر، وكلما تعززت حركة الانفصال تعززت رابطة هذه الكينونة بنفسها التي توضع بسبب ذلك في مقام الحق الذي يضمنه الاختلاف. إن الأمر هنا لا يتعلق بالنوع، أي الإنسان من حيث هو نوعٌ يستمر في ما ينحدر منه من أفرادٍ، بل يتعلق بالقيمة التي ترسخه كبنيةٍ حقوقيةٍ.

يمكننا أن نستدل على هذا الأداء الصميمي الذي تؤديه الترجمة في تنمية كينونة الإنسان بعامةٍ المعززة بالانفصال الذي يحكمها، بمجالين اثنين، هما السرد والمفهوم. فإذا كانت اللغات الصورية تدين بقوتها وفعاليتها لدقتها الناجمة عن فقرها الدلالي الذي جنَّبها الغموض، فإن اللغات الطبيعية في مقابلة ذلك تدين بقوتها في تحرير الحياة لثرائها الناجم عن قدرتها على تأجيج الغموض الذي يجعل البنية الهشة للكلمة مكمنًا للكيان اللغزي للحياة نفسها التي لا يستوعبها أي معنًى ولا يشبعها أي تأويلٍ، والتي في الوقت نفسه تجعل كل معنًى منسوبًا أصلًا إلى اللامعنى الذي يمثل تلك الحركة الناسفة للمبهم والغامض والملتبس الذي يفرض على كل كلمةٍ أن تكون مدخلًا إلى عالمٍ موغلٍ في غرابته المتعذرة الاختزال. هنا يمكننا أن نتساءل: أي خدمةٍ تؤديها الترجمة عندما تعالج أعمالًا سرديةً؟ إنها تقتحم حياةً كاملةً متخفيةً خلف غابةٍ من الكلمات التي تنتمي إلى أنظمةٍ صارمةٍ محددةٍ للبنى اللغوية التي تشرطها. إنها تستهدف في عملٍ شاقٍّ امتلاك السر العظيم لجماعةٍ

معينةٍ وهي تعيد تملك نفسها كدوامٍ في الزمن عبر ما تحكيه؛ لأن السرد تجربةٌ وجوديةٌ لإعادة تملك الزمن والإبقاء على الذات التي تتعرَّف نفسَها كاستمرارٍ فيما تسرد، وأساسًا هو البنية التي تظهر فيها الحياة متماسكة، التي من غيرها تظل متناثرةً ومتشظيةً. إنه الفعل الخاص بكائن الحكاية، الذي هو الإنسان، الذي يقاوم به ما أسماه بول ريكور الطابع الهروبي للحياة (ريكور، 2005، ص329)، حيث إن "قصص البعض متشابكةٌ ومتداخلةٌ تمامًا مع قصص البعض الآخر. هناك أقسامٌ بكاملها من حياتي تشكل جزءًا من تاريخ حياة آخرين" (المرجع نفسه، ص327).

والترجمة، إذ تستهدف تجربة السرد، تمكِّنُ في الوقت نفسه من ترميم أجزاءٍ من الحكمة البشرية بعضها ببعضٍ، تلك الحكمة التي تحققها الوحدة السردية للحياة التي تقوم على خليطٍ من النسج الخيالي والتجربة الحية. "فبسبب الطابع الهروبي للحياة الحقيقية نحتاج إلى معونة القصة الخيالية كي ننظم الحياة بطريقةٍ استعاديةٍ بعد مرور الحدث" (المرجع نفسه، ص329).

إن ترجمة السرد، وهي تثني الحكمة التي تحوزها الذات على الحكمة التي يحوزها الآخر، تجعل كل واحدٍ منهما مقربًا من سر الثاني، وتحوله إلى ساردٍ مشاركٍ لتجربة الحياة التي يخوضها غيره. إنها تكشف عن أنه في عمق فعل الذات لا يوجد سوى التفاعل الذي به تستمر فكرة الإنسانية، بوصفها حياةً، وتتواصل.

أمّا ما يتعلق بالمفهوم، فلا يمكن استجلاء المهمة الوجودية القصوى التي تنفذها الترجمة إلا بتبديد الالتباس الذي يعمم في بعض الحالات بشأنه. فالمفهوم ليس مصطلحًا؛ لأنه ببساطةٍ ليس حصيلة اتفاقٍ، مثلما أنه ليس قضيةً تصف واقعةً أو طائفةً من الوقائع. المفهوم يبتكر عالمًا، وتلك هي خاصيته الجوهرية. لذلك، فكل مفهومٍ جديرٍ بهذه التسمية يحمل في طياته صيغةً تعديليةً للوجود؛ لأنه معبأٌ بالحدث الذي يرسخ تجربةً جديدةً في حياة الفكر، وفي صيغة وجود الأشياء حوله. والترجمة عندما تشتغل على المفهوم لا تمكِّن من جعل ثقافةٍ ما تتعرَّفه فحسبُ، بل تحملها كذلك على استيعاب إمكانات الحدث التي ترافقه، مؤهلةً إياها للتعايش مع العالم الذي يبتكره، مثلما تخوّلها إمكان الإسهام في توسيع هذا العالم الذي تبتكره، لأن المفهوم لا يمكن نقله، بل يوصل بحياةٍ جديدةٍ تفعل فيه وتشتد به. أي إن ترجمة المفهوم لا يمكن إدراكها إلا بوصفها نشوء تجربةٍ جديدةٍ للمفهوم، أي التحامًا بحياةٍ جديدةٍ يحظى فيها الكائن باقتدارٍ إضافيٍّ يتعين فيه وجوده بوصفه أفقًا قابلًا للإغناء والنماء.

استنتاج:

تقودنا معالجة المنشأ الجينيالوجي للترجمة إلى تحديد قيمتها الحقوقية الفائقة. إذ إنها ترتبط مباشرةً بجوهر التجربة الوجودية للإنسان بوصفه الكائن الذي تمثل الترجمة أحد احتياجاته الحيوية؛ لأن الآخر يظل، عنده، احتياجًا أقصى لاستكمال مشروعه، ولأن هذا الاحتياج يجد مبدأه الأسمى في أن كل كينونةٍ ما إن تدخل مدار التجربة الإنسانية حتى تجد نفسها مندرجةً في نسقٍ للمضاعفة تكون فيه مدعوةً إلى أن تميز نفسها في كينونةٍ أخرى. وعلى وفق هذا المبدإ لا تشرع الأشياء في الانتماء إلى الفضاء الخاص للتجربة الإنسانية إلا عندما تميز كينونتها في كينونة اللغة التي تصبح عند الذات نفسها مضاعفةً في الآخر، ما دامت اللغة "يقطنها دائمًا آخر" كما قال ميشال فوكو (فوكو، 1986، ص106)، فهي تُموقع الذات فيما يغيب عنها. وهنا يتبدى دور الترجمة بوصفها إنتاجًا للآخر، مرتبطةً بما تحدده التجربة الإنسانية المستوعبة في بنية الجزء المتلف، التي يتعين فيها جوهر الجهد الإنساني متركزًا حول الفقد الذي يتحقق أنثربولوجيًّا كما سبق أن حللنا ذلك في مناسبةٍ سابقةٍ (الكباص، 2006)، في العلاقة باللغة كفقدانٍ جذريٍّ للمدلول المطلق، وفي العلاقة بالرغبة كإتلافٍ لموضوع الإشباع الكلي، وفي العلاقة بالزمن كفقدانٍ للأصل الذي يسبق كل بدايةٍ في الزمن. وهي البنية نفسها، أي بنية الجزء المتلف، التي ترسخ الحق للذات فيما يعود للآخر؛ لأنه يظل الأفق الدائم لترميم ما يترتب على هذا الإتلاف، أي ترميم تمزق المعنى وصدع الرغبة وانشقاق الزمن. إن الترجمة في هذا النطاق تمثل إجابةً عن هذا الوضع الذي يشرط الإنسان والذي حدده هانس جورج غادامير استنادًا إلى رؤيةٍ هيغليةٍ قائلًا إن الإنسان "في هذا العالم ليس بطبيعته ما يجب أن يكونه" (غادامير، 2007، ص60)، وهذا العمل في عمق هذا الفارق بين ما يكون عليه الإنسان بحكم طبيعته وبين ما يعوزه بحكم ما يتصوره عن نفسه، يُدخل مجهوده في الترجمة ضمن القصدية الكلية لحياته التاريخية التي تشمل مجمل تجربته في العالم، والتي تجعل كل ذاتٍ لا يمكنها وحدها أن تشبع متطلبات الماهية الكونية للإنسان، على الرغم من أنها تشكل أحد تحققاتها. إذ إن الذات، وهي تقترب من الآخر من خلال الترجمة، لا تكتفي بفهمه، بل تتشبع به، أي تمنح نفسها ما يسمح بامتداد هذه الماهية الكونية للإنسان التي لا تنفصل في بنائها عن توسط اللغة للتجربة الإنسانية في كليتها. وبهذا، تنجز الترجمة فعليًّا العمل اللاحم لكثرة البشر بوحدة الإنسان، التي تشكل الأرضية الأساسية لكونية الحق.

ويكشف الحق في المعرفة، الذي تكرسه المواثيق الدولية لحقوق الإنسان، عن أن كل معرفةٍ تظل مدينةً بما يعزز نقصها. فالإنسان، وهو يضيء بالمعرفة التباسات وجوده بوصفه حياةً من الاختلاف، يتحرك على قاعدة ثغرة المعنى الذي لا يكتمل والذي يفرض عليه ألا يكون أي مجهودٍ في الفهم إلا حركة في اتجاه تجاوز ما هو قائمٌ، أي في الاتجاه الذي لا يقف في مداه الأقصى الذي لا يُبلغ قط سوى آخر التاريخ الذي يشكل الأفق البراني لكل تجربةٍ إنسانيةٍ ممكنةٍ. وبهذا المعنى، لا يمكن أن يدل الحق في المعرفة إلا على الحق في تجاوز ما نعرفه.

ومن المؤكد أن ما نحوزه من معرفةٍ لا يمكن أحدًا أن يصادره منا. يمكنه أن يمنعنا من التعبير عنه، وهذا الوضع يشكل تجربةً تاريخيةً لا يمكننا إنكارها لكل المجتمعات الإنسانية. إذ هناك دائمًا ما لا ينبغي الإفصاح عنه، وهناك ما لا ينبغي أن يحظى بالتعميم حيث يُحكم عليه بأن يظل تجربةً سريةً. يعني ذلك أن الحق في المعرفة لا يمكن أن يكون معنيًّا بما نملكه من المعارف، لكنه يهم على نحوٍ تأسيسيٍّ ما لم تُتِحه لنا قدراتنا، أي الحق في معرفة ما يعرفه الآخر. ويؤكد ذلك أيضًا أن الحق في المعرفة موجهٌ أساسًا إلى ما ينقص الذات أي ما هي فاقدةٌ له، وليس كالحق في الحياة الذي يستهدف تعزيز ما نحوزه سلفًا وحمايته.

وهنا يظهر جليًّا أن الحق في المعرفة لا يمكن أن يكون في منتهاه الأكثر نجاعةً سوى الحق في الترجمة، الذي ينطوي في الوقت نفسه على الحق في الفهم. وهذا الحق، كما ظهر من التحليل السابق، لا يمكن استيفاؤه إلا بهذا السفر بين اللغات، فمن الجلي أن أي مترجمٍ وهو يبحر في عوالم لغةٍ غير لغته لا يستهدف الكلمة في حد ذاتها، بل يستهدف المعرفة التي أتاحتها. إنه يعمل من أجل هذا الحق وانتصارًا له.

وتثبت الترجمة أن الآخرية هي البنية الأساسية لما نتوق إليه، ما دامت كل ثقافةٍ تحمل نقصها الخاص، فهي ليست اكتمالًا، بل هي عملٌ متحركٌ للعوز الأساسي الذي يدفع في اتجاه إنتاج الآخر ومراكمته بوصفه مجالًا لتوليد المعنى، واحتياطيًّا لبناء المخاطب الرمزي الذي منه ينبع إمكان كل لغةٍ. إذ إن اللغة موجهةٌ في منشئها لمخاطبة أحدٍ ما، وإلا فهي عَرَضٌ مرضيٌّ لحالة التوحد. وبذلك، تكون الترجمة وحدها هي القادرة على كشف ما يحمله الحق في المعرفة من وجودٍ مستقبليٍّ، فكما يقول الأنثروبولوجيون: "كلما تعددت طرق الرؤية، قلَّ ما لن يُرَى" (مجموعةٌ من الكُتّاب، 1997، ص195).

المراجع العربيَّة:

- جوزيف، جون. **اللغة والهوية: قوميةٌ، إثنيةٌ، دينية**. ترجمة عبد النور خراقي. سلسلة كتاب عالم المعرفة 342. ط1. الكويت: المجلس الوطني للثقافة والآداب، 2007.
- دولوز، جيل. **الاختلاف والتكرار**. ترجمة وفاء شعبان. ط1. بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2009.
- ريكور، بول. **الذات عينها كآخر**. ترجمة جورج زيناتي. ط1. بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2005.
- ريكور، بول. **عن الترجمة**. ترجمة حسين خمري. ط1. الجزائر: منشورات الاختلاف، 2008.
- غادامير، هانز جورج. **الحقيقة والمنهج**. ترجمة حسن ناظم وعلي حاكم صالح. ط1. طرابلس – ليبيا: دار أويا للطباعة والنشر، 2007.
- فوكو، ميشال. **أركيولوجيا المعرفة**. ترجمة سالم يافوت. ط1. بيروت: المركز الثقافي العربي، 1986.
- فوكو، ميشال. **الكلمات والأشياء**. ترجمة فريق مركز الإنماء القومي للترجمة. ط1. بيروت: مركز الإنماء القومي، 1990.
- الكباص، عبد الصمد. **المجرى الأنطولوجي**. ط1. الدار البيضاء: دار إفريقيا الشرق، 2006.
- مجموعةٌ من الكُتّاب. **نظرية الثقافة**. ترجمة علي سيد الصاوي. سلسلة كتاب عالم المعرفة 223. ط1. الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون، 1997.
- مجموعة مو. **بحثٌ في العلامة المرئية: من أجل بلاغة الصورة**. ترجمة سمر محمد سعد. ط1. بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2012.

المراجع الأجنبيَّة:

- Deleuze, G., et Guattari, F., *L'anti-Œdipe capitalisme et schisophrénie*, Tunis, edition Céras, 1995.

المُشارِكونَ في المُؤتَمر

بيان الصافي

طالبة دكتوراه علوم سياسية/ شرق أوسط- جامعة خاركوف التربوية الوطنية (سكفورودا) أوكرانيا.

نزار عيون السود

مترجم وأستاذ في جامعتي دمشق والقلمون ومستشار الترجمة في وزارة الثقافة السورية.

عبد الله حبّه

مترجم وباحث وصحفي.

ديمتري ميكولسكي

باحث ومترجم في أكاديمية العلوم الاجتماعية ومعهد الاستشراق التابع لأكاديمية العلوم الروسيّة منذ عام 1993.

كاتارينا بيلو

مترجمة وباحثة وأستاذ الفلسفة المشارك في الجامعة الأميركية في القاهرة.

تشانغ هونغ بي (زاهرة)

كاتبة ومترجمة وأكاديمية وعميد كلية الدراسات العربية في جامعة الدراسات الدولية ببكين.

عبد المجيد صغير علي

رئيس قسم اللغة العربية، جامعة كاليكوت، كيرلا، الهند.

أوليغ ميترافانوفيتش بافيكين

مترجم ودبلوماسي سابق ورئيس لجنة العلاقات الخارجية لاتحاد أدباء روسيا حاليا.

الشافعي ابتدون

كاتب وصحفي ومترجم.

مشفق الرحمن

مترجم ومحرر وأستاذ اللغة العربية ورئيس قسم التربية والتعليم، ومرشد طالب اللغة العربية في جامعة النقاية للعلوم الإسلامية، ماليزيا.

نور الحريري

مهندسة ومترجمة وباحثة في الدراسات الآنغلوفنية والجندرية في جامعة غوته، ألمانيا.

لوك ليفغرين

أستاذ اللغة العربية والترجمة والعميد المقيم في كلية ماذر هاوس، جامعة هارفارد.

هدى المجاطي

باحثة وأكاديمية ورئيسة رابطة كاتبات المغرب (فرع طنجة).

إدريس مقبول

أستاذ اللسانيات التداولية وتحليل الخطاب. مدير مركز ابن غازي للدراسات والأبحاث الاستراتيجية. وعضو مجلس أمناء المركز الدولي للدراسات والأبحاث العلمية والتربوية بباريس.

أحمد الصمعي

مترجم وباحث وأستاذ اللغة والآداب الإيطالية في الجامعة التونسية.

رمضان حسن النجار

أستاذ لغويات وترجمة في كلية الآداب جامعة القاهرة.

دوان موسى الزبيدي

باحث ومدقق لغوي وإعلامي ومدرس لغة عربية.

حسن أوزال

كاتب ومترجم وعضو اتحاد كتاب المغرب.

معاوية عبد المجيد

مترجم عن الإيطالية والإسبانية والمشرف المشارك على مدونة المقهى الثقافي الإيطالي.

نجيب طوايبية

مترجم وأستاذ لغة فرنسية ومسؤول نشر ومدير مؤسسة (نتاج للأبحاث والترجمة) الجزائر.

رفعت عطفة

كاتب ومترجم وأستاذ الأدب والتاريخ والثقافة الإسبانية في جامعات سورية وإسبانيا وفرنسا والمكسيك والدول العربية.

حسن حمزة

أستاذ فخري في جامعة ليون، فرنسا، ومدير مكتب المعجمية والمصطلحية والقاموسية والترجمة العربية، ونائب رئيس المجلس العلمي لمعجم الدوحة التاريخي للغة العربية.

عبد الجواد الحردان

مترجم وأستاذ أصول الفقه والمناهج في جامعة «سُوتجِي إمام»، تركيا.

شهرزاد خلفي

باحثة ومترجمة وأستاذ اللغة الفرنسية والدراسات الترجمية والمساعد في جامعة مصطفى اسطمبولي، معسكر، الجزائر.

خالد اليعبودي

كاتب ومترجم وأستاذ اللسانيات في كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الرباط، المغرب، ورئيس الجمعية العربية للمصطلحية والترجمة.

عز الدين غازي

أستاذ باحث في الهندسة اللسانية والمعجميات الحاسوبية والترجمة بكلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة القاضي – عياض، مراكش، المغرب.

جمال شحيد

أستاذالأدب الفرنسي والنقد والترجمة في جامعة دمشق والمعهد العالي المسرحي، وعض و هيئة تحرير مجلة جسور ثقافية.

رانية غانم

صحافية وأستاذة في الجامعة اللبنانية، كلية المعلومات.

ماهر شفيق فريد

كاتب ومترجم وأستاذ الأدب الإنكليزي والترجمة بكلية الآداب جامعة القاهرة.

عبد الصمد الكباص

باحث ومترجم والكاتب العام لمركز الأبحاث الفلسفية بالمغرب.

شُكرٌ وتَذكيرٌ بِنُسَخِ المُؤتَمرِ السّابِقَة

يَطيبُ لي، وقَد انتَهَيْتُ مِن تَحريرِ أَعمالِ النُّسخَةِ السّادِسَةِ مِن (مُؤتَمَر التَّرجَمَة وإشكالات المُثاقَفَة)، أَن أُقَدِّمَ جَزيلَ شُكري إلى القائمِينَ عَليهِ وعَلى جائزَةِ الشّيخ حَمَد لِلتَّرجَمَةِ لِثِقَتِهِم بي وإسنادِهِم مُهِمَّةَ تَحريرِ أَعمالِ هذهِ النُّسخَةِ مِن مُؤتَمَرِهِم الدّوليِّ الرَّصينِ إلَيَّ، وهيَ ثِقَةٌ جَعَلَتْني أَحتَمِلُ عَنَتَ هذهِ المَهَمَّةِ ومَشَقَّتَها مُطمَئنًّا هانِئًا غَيرَ واضِعٍ نُصبَ عَينَيَّ هَدَفًا سِوى الرِّضا عِندَ الله تَعالى ثُمَّ القَبولِ عِندَ مَن كَلَّفوني عِبْءَ هذهِ الأَمانَةِ، وقَد قالَ عَزَّ مِن قائلٍ: {**وَقُلِ اعْمَلُوا فَسَيَرَى اللهُ عَمَلَكُمْ وَرَسُولُهُ وَالْمُؤْمِنُونَ وَسَتُرَدُّونَ إِلَىٰ عَالِمِ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ فَيُنَبِّئُكُم بِمَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ**} "**القُرآن الكريم**، سورة التَّوبة، الآية 105".

ولا يَفوتُني هُنا التَّذكيرُ بِإصداراتِ أَعمالِ المُؤتَمَرِ بِنُسَخِهِ الخَمسِ التي سَبَقَتْ نُسخَتَهُ السّادِسَةَ هذهِ؛ فإصدارُهُ الأَوَّلُ، لِدَورَةِ عام 2014، كانَت الإنجليزيَّةُ لُغَتَهُ الأَساسيَّةَ وحَرَّرَهُ الدُّكتور مُجاب الإمام ومحمَّد عبد العزيز؛ وإصدارُهُ الثّاني، لِدَورَةِ عامِ 2015، كانَت التُّركِيَّةُ لُغَتَهُ الأَساسيَّةَ وحَرَّرَهُ الدُّكتور وليد حمارنة؛ أَمّا إصدارُهُ الثّالِثُ، لِدَورَةِ عامِ 2016، فكانَت الإسبانِيَّةُ لُغَتَهُ الأَساسيَّةَ وحَرَّرَهُ الدُّكتور زيدان جاسم؛ وأَمّا إصدارُهُ الرّابعُ، لِدَورَةِ عامِ 2017، فكانَت الفرنسِيَّةُ لُغَتَهُ الأَساسيَّةَ وحَرَّرَهُ الدُّكتور الزَّواوي بغوره؛ في حينِ أَنَّ إصدارَهُ الخامِسَ، لِدَورَةِ عامِ 2018، كانَت الأَلمانِيَّةُ لُغَتَهُ الأَساسيَّةَ وحَرَّرَهُ الدُّكتور عبد الحكيم شباط.

فالشُّكرُ كُلُّ الشُّكرِ لأُولئكَ المُحَرِّرينَ الكِبارِ الذينَ هُم خَيرُ سَلَفٍ أَرجو أَن أَكونَ قَد خَلَفْتُهُم بِخَيرٍ وسِرْتُ عَلى نَهجِ الإخلاصِ الذي اختَطُّوهُ.

كيان أَحمد حازم



لا رَيبَ في أنَّ استمرارَ عَقدِ مُؤتَمرِ (التَّرجَمَة وإشكالات المُثاقَفَة)، عَلى الرَّغمِ مِمّا يَعصِفُ بِالعالَمِ كُلِّهِ مِن كَوارِثَ صِحّيَّةٍ ونَوازِلَ اقتِصاديَّةٍ، دَليلٌ ساطِعٌ وبُرهانٌ ناصِعٌ عَلى شُعورِ القائمِينَ عَلَيهِ بِأَنَّهُ باتَ نافِذَةً مُهِمَّةً جِدًّا مِن نَوافِذِ انفِتاحِ الثَّقافَةِ العربيَّةِ عَلى ثَقافاتِ العالَمِ المُختلِفَةِ، ومنَصَّةً أَساسِيَّةً مِن منَصّاتِ التَّثاقُفِ البَنّاءِ بينَ المُترجِمينَ العَرَبِ وغَيرِهِم، وسَبيلًا لا غِنى عَنهُ في تَحقيقِ التَّكامُلِ المَعرِفِيِّ والعِلمِيِّ بينَنا وبينَ الآخَرِ.

وقَد جاءَتْ بُحوثُ مُؤتَمرِ الدَّورَةِ السّادِسَةِ لِلمُؤتَمرِ، التي يَضُمُّها هذا الإصدارُ، مُتَنَوِّعَةً تَنَوُّعَ حُقولِ المُثاقَفَةِ التَّرجَميَّةِ ومُتَبايِنَةً تَبايُنَ رُؤى مُنشِئِيها واهتِماماتِهِم، لكِنْ في ضِمنِ مَحاوِرَ مُنتَقاةٍ بِدِقَّةٍ ومُختارَةٍ بِعِنايَةٍ. إذ نَتَنَقَّلُ في هذا الكتابِ بَينَ إشكالاتِ التَّرجمةِ العربيَّةِ-الرُّوسيَّةِ، وإشكالاتِ التَّرجمةِ العربيَّةِ ولُغاتٍ مُختارةٍ، وإشكالاتِ التَّرجمةِ الأدبيَّةِ، وإشكالاتِ التَّرجمةِ في الإسلاميّاتِ، والتَّرجمةِ بينَ دقَّةِ المفرَدةِ وسَلاسَةِ النَّصِّ والتَّحدّي الثَّقافيِّ للغةِ الهدفِ، والمُعجَميّاتِ، والتَّرجمةِ وإشكالاتِ الانتِحالِ وحقوقِ المِلكيَّةِ الفكريَّةِ، وإسهاماتِ المُترجِمينَ العربِ في حركةِ النَّهضةِ وإشاعةِ الدّيمقراطيَّةِ وحقوقِ الإنسان.

* صدر هذا الكتاب بالتعاون مع جائزة الشيخ حمد للترجمة والتفاهم الدولي.



هاتف: 44080451 974+ فاكس: 44080470 974+ صندوق بريد: 12231

الموقع الإلكتروني: fairforum.org البريد الإلكتروني: info@fairforum.org

العنوان: مبنى رقم 28، المؤسسة العامة للحي الثقافي (كتارا)، الدوحة، قطر

